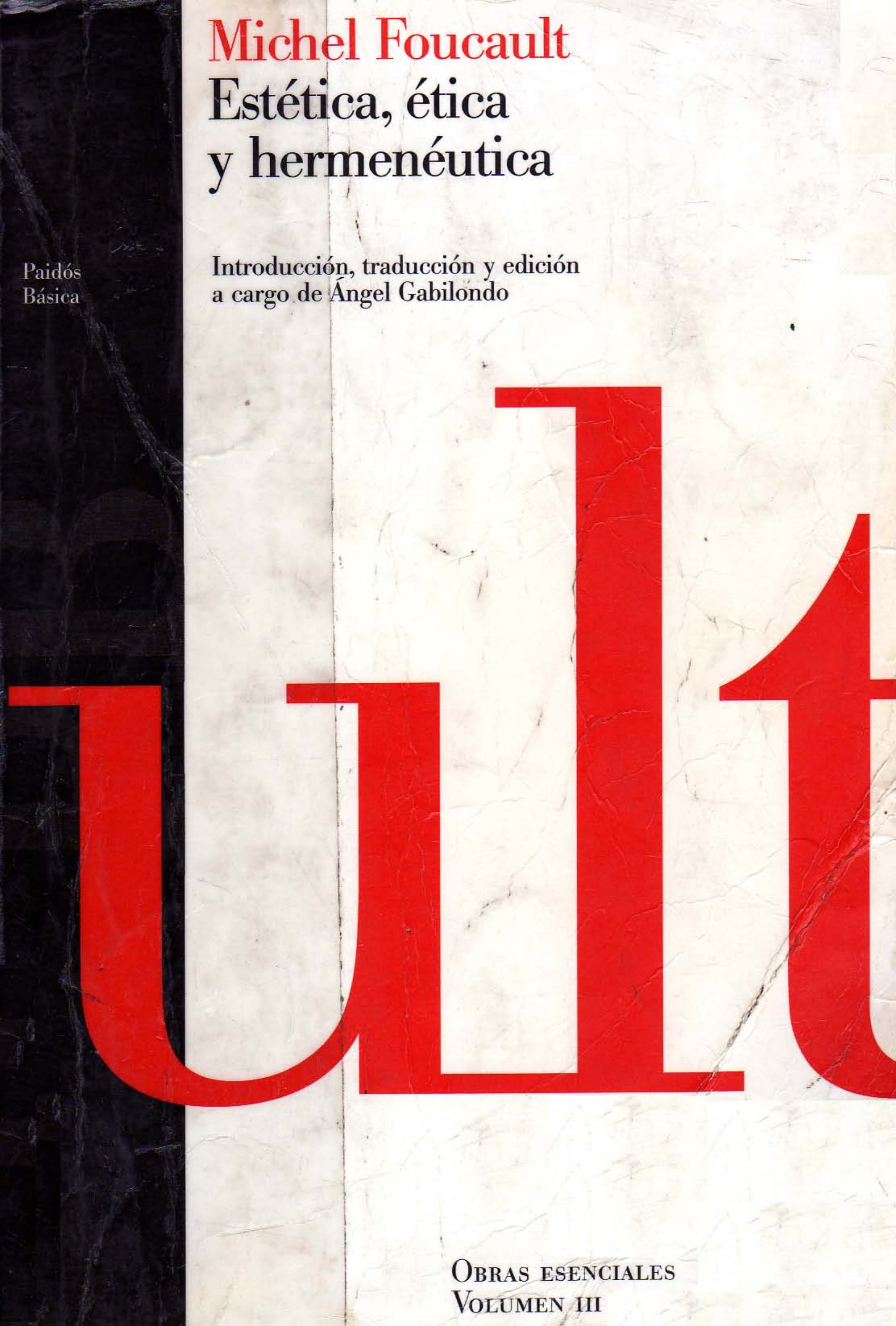


Michel Foucault
Estética, ética
y hermenéutica
Paidós
Básica
Introducción, traducción y edición
a cargo de Ángel Gabilondo
Obras esenciales
Volumen III

Paidós Básica

Últimos libros publicados:

41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
48. G. Deleuze - *El pliegue. Leibniz y el barroco*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía de la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
90. O. Nudler (comp.) - *La racionalidad*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: Historia, filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*

Michel Foucault

Estética, ética y hermenéutica

Obras esenciales, Volumen III



Título original: *Dits et écrits*
Tomo III: n^os^ 220, 221, 222, 229, 232, 233, 234, 239, 264, 269, 274
Publicado en francés en 1994 por Éditions Gallimard, París

Tomo IV: n^os^ 285, 295, 297, 304, 312, 323, 329, 330, 339, 342, 345, 350, 354, 356, 358, 360, 363
Publicado en francés en 1994 por Éditions Gallimard, París

Traducción de Ángel Gabilondo

Cubierta de Mario Eskenazi

Obra publicada con la ayuda del Ministerio Francés de la Cultura

cultura Libre

ISBN: 84-493-0711-2
ISBN: 84-493-0586-1 (Obra completa)
Depósito legal: B-37.203/1999

Impreso en A & M Gràfic, S.L.
08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España – Printed in Spain

Sumario

LA CREACIÓN DE MODOS DE VIDA

Resulta difícil sustraerse a la extraña sensación que se experimenta cuando en el volumen I de *Dits et écrits,*[1] tras la lectura de los últimos días de Foucault y una vez que todo parecería haber acabado, se encuentra en la página de la derecha: «1954». Comienza el *corpus* de los textos. Con la aparición de la introducción a *Le Rêve et l'Existence* de L. Binswanger, se inicia la publicación de una serie de trabajos que ocupan treinta años y que nos conducen de nuevo a ese 25 de junio de 1984 en el que muere Foucault. Y más allá. Y más acá. Se produce una circularidad entre estas páginas, un retorno en el gesto de la lectura, que es, a la par, la esfumación de quien habla, la no remisión del sentido de lo que dice a su intención, la necesidad de perder el rostro, la urgencia de no reducirse a una lectura lineal; en definitiva, una espacialidad en la que de 1984 a 1954 se abren en retorno los márgenes de un afuera que atraviesa los textos y no se limita a rodearlos.

EL CUERPO DE OTRA MANERA

No parece descabellado decir que los textos que encuentran espacio y se ofrecen en este volumen corresponden a lo que podría denominarse la época de otra historia de la sexualidad. No ya sólo porque en estos años, 1978-1984, se gestan las «Modificaciones» con las que comienza *El uso de los placeres,*[2] que suponen un importante desplazamiento del plan inicial, una reorganización en la

[1] *Dits et Écrits (1954-1988), (D.E.)*, Defert (D.) y Ewald (F.) (comps.), París, Galllimard, 1994, 4 vols. Véase t. I, 1954-1969, págs. 64 y 65.

[2] «Modifications», en *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2*, París, Gallimard, 1984, págs. 1-19, véanse págs. 12-13 (trad. cast.: *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad 2*, Madrid-México, Siglo XXI, 3ª ed., 1987, págs. 7-16, véase págs. 11-12).

que irrumpe con fuerza la hermenéutica de sí, la historia de la verdad, el análisis de los juegos de lo verdadero y de lo falso, la constitución histórica del ser como experiencia, lo que hace posible que pueda y deba ser pensado. Quizá también porque prácticamente los volúmenes 2 y 3 son sus libros de estos años, tras la aparición, en concreto, en 1978, de *Herculine Barbin, dite Alexina B.*, en el que se atisba un modo de trabajar y de cuidar los materiales, y donde, una vez más, se trata de dar a la libertad forma y existencia bellas en las que se juega la verdad. El sexo se muestra, entonces, como la posibilidad de acceder a una vida creadora que es una completa labor de estilización de la libertad. Y toda esta serie de «artes de existencia» y «técnicas de sí» se inscribe en una historia de la estética de la existencia y de la tecnología de sí que se concreta en la problematización, en este caso, del comportamiento sexual. Se trataría de «una historia de las problematizaciones éticas hecha a partir de las prácticas de sí».[3]

Hay una circularidad más. Aquella que insta a no reducir a Foucault a la linealidad que va del saber, por el poder, a la ética y estética de la existencia. Precisamente, una mayor atención a la espacialidad aproximaría, por ejemplo, los textos de lenguaje y literatura a los que nos ocupan. Y, sobre todo, cabe la circularidad que el propio cuerpo de Foucault ofrece. No ya sólo porque con su fallecimiento se procura ese extravío decisivo en el que la difuminación de quien habla y la pérdida del rostro cobran para alguien una existencia sin experiencia, sino porque ese alguien ya no es sino en tanto que implicado (quizás autor implicado) y, por ello, supuesto responsable. Quien se ha preguntado «¿qué es un autor?» nos recuerda que puede llegar a serlo como efecto del funcionamiento de determinados enunciados.

En ese cuerpo implicado de Foucault retorna el que fue conducido a *Vendeuvre-du-Poitou* el 29 de junio de 1984, el que había fallecido el día 25. Antes, el sida había hecho su descorazonador trabajo. Pero este cuerpo con trastornos neurológicos, con supuraciones cerebrales, alterado, perturbado, doliente, internado en la clínica de enfermedades del sistema nervioso de la *Salpêtrière*, en ese mismo lugar en cuyos viejos pabellones trabajó Charcot y cuyos archivos resultaron clave para la *Historia de la locura* que escribió Foucault, halló acogida, allí donde antes había investigado tantas horas. Ese cuerpo de una vida filosófica, tan concreto e inconcreto como el mismo Foucault, que parecía encarnar el conjunto de sus

[3] *Ibíd.*, pág. 19 (trad. cast.: pág. 16).

libros, encuentra también, más allá de la arqueología del saber y de la genealogía del poder, una *philía*, la del arte del existir que es a la vez ejercicio de la amistad y lectura: formas de una creación y recreación permanente.

La breve ceremonia del patio trasero en la *Pitié-Salpêtrière* merece nuestra atención. Ante el *cuerpo Foucault*, Georges Dumézil, Georges Canguilhem, Paul Veyne, Pierre Bourdieu, Pierre Boulez, Simone Signoret, Yves Montand, Claude Mauriac... y tantos otros. Y, sobre todo, algo que ahora queremos reseñar, una palabra, la de la amistad difícil y de largo aliento, la desdoblada en la voz de Gilles Deleuze, que lee un texto escrito por Foucault. Precisamente un texto de las «Modificaciones». Un texto que ya es texto amigo, desafío para todos: «En cuanto al motivo que me impulsó, fue bien simple. Espero que, a los ojos de algunos, pueda bastar por sí mismo. Se trata de la curiosidad, esa única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite desprenderse de uno mismo. ¿Qué valdría el empeño del saber, si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos, y no, en cierto modo y en la medida de lo posible, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar de modo diferente a como se piensa y percibir de otro modo a como se ve es indispensable para continuar contemplando o reflexionando. (...) Pero, ¿qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿No consiste más bien, en vez de, en legitimar lo que ya se sabe, en comenzar a saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otra manera? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente capaz de instruirles el proceso con positividad ingenua; pero, en cambio, está en su derecho de explorar lo que en su propio pensamiento puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño».[4] El cuerpo de otra manera, la filosofía de otro modo.

En este sentido, cabe decir que estos textos nacen de la curiosidad y la reclaman. Estigmatizada por cierta concepción de la ciencia («curiosidad, futilidad»), Foucault reconoce en esta palabra la evocación del cuidado y de la solicitud no sólo para con lo que existe, sino también para con lo que podría existir. Es la consideración

[4] *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, págs. 14-15 (trad. cast.: págs. 11-12).

extremada para con lo real, no el rendimiento ante ello. Es la sorpresa respecto de lo familiar.[5] La curiosidad no ya para con lo que no vemos, sino respecto de lo que vemos. Quizá por ello leer sea ver de otro modo, ver con renovada curiosidad, hasta desbordar los textos.

Precisamente por esto, como señala Deleuze en ese libro que es también un homenaje póstumo de amistad, «pensar» es experimentar, es problematizar. El saber, el poder y el sí mismo son la triple raíz de una problematización del pensamiento,[6] los ejes de la constitución de nuestra experiencia en un espacio de renovación e insumisión infinitas. Lo que está en cuestión es la filosofía misma, la legitimidad del quehacer filosófico. Prácticamente se trata de hacer aparecer un nuevo estado filosofal de la materia del lenguaje en este espacio-efecto, *territorio Foucault*, en el que cobran otra presencia Hegel, Marx, Freud... y, de nuevo, tantos otros. Y de concretarlo, una vez que aprendemos en cada ocasión que «el contenido no se confunde ya con un significado, ni la expresión con un significante». Y no sólo porque «el contenido tiene una forma y una sustancia», sino, a la par, porque «la expresión tiene también una forma y una sustancia», por ejemplo, el derecho penal y la «delincuencia» en tanto que objeto de enunciados.[7]

TEXTOS PARA ENSAYAR

Las preguntas no son, entonces, productos más o menos sofisticados de una supuesta especulación tramada y articulada con sentido. Responden a una cuestión que hacen asimismo tan necesaria como posible y que cabe, en efecto, experimentar y problematizar. Desde esta perspectiva, los textos que ahora se ofrecen no son, en realidad, formas de una continuidad, sino espacios que liberan

[5] *«Le philosophe masqué»*, en *D.E.*, t. IV (1980-1988), págs. 104-110, véase pág. 108 (trad. cast.: Foucault (M.) *O.E.*, t. III, «El filósofo enmascarado», pág. 222).

[6] Pensar no es, entonces, ni innato ni adquirido. Deleuze recuerda que Artaud (la trinidad Nietzsche-Mallarmé-Artaud es invocada sobre todo al final de *Les mots et les choses*) opone a ello lo «genital», «la genitalidad del pensamiento como tal, un pensamiento que proviene de un afuera más lejano que todo mundo exterior» (Deleuze (G.), *Foucault*, París, Minuit, 1986, págs. 124-125; trad. cast.: *Foucault*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1987, pág. 152). Y el texto se inscribe en un grupo de trabajos reunidos bajo el epígrafe: «Topologie: penser autrement» (págs. 55 y sigs.; trad. cast.: págs. 73 y sigs.).

[7] *Ibíd.*, pág. 55 (trad. cast.: pág. 73).

problemas y que emergen como acontecimiento. Sería desafortunado considerar que responden a un agrupamiento que hubiera de describirse. Surgen en su irrupción histórica, se despliegan como acontecimientos discursivos. Y no es cuestión de que ahora queden subsumidos en la forma de libro, en el que encontrarían tranquila sepultura. «¿No es la unidad material del volumen una unidad débil, accesoria, desde el punto de vista de la unidad discursiva de la que es soporte? Pero, ¿es, a su vez, esta unidad discursiva, homogénea y uniformemente aplicable? (...) Los márgenes de un libro nunca están neta ni rigurosamente cortados: más allá del título, de las primeras líneas y del punto final, más allá de su configuración interna y la forma que lo autonomiza, está envuelto en un sistema de citas de otros libros, de otros textos, de otras frases, como un nudo en una red.»[8] No sólo estamos ante un campo complejo de discursos. Tampoco sería adecuado considerar que estos textos son ocasionales.

Son intervenciones. Irrumpen y hacen. Ello no elude ni el cuidado ni el trabajo. La pregunta por nosotros mismos y por nuestro presente no es diletante. Llama a una labor, convoca a la tarea crítica del pensar en tanto que brota como una forma, con contenido, suya. Nos encontramos con entrevistas, conversaciones, notas de curso, apuntes, entradas de diccionario, conferencias, seminarios, estudios, comunicaciones, artículos de revista o de periódico, o resúmenes anuales. Podría pensarse que son años de un trabajo menos articulado, que Foucault ha perdido la contundencia de la época de sus grandes textos. Sin embargo, parece más fecundo leer de otra manera. Responden a un modo de hacer, de proceder, de vivir filosóficamente la ontología del presente. Son posiciones arriesgadas, búsquedas, respuestas que abren otras cuestiones. Corresponden a un modo de consideración de la tarea crítica del pensar.

No son, sin embargo, un mero acopio de esos papeles «secundarios» que hubieran de publicarse, una vez que «lo importante» ya parece haber sido atendido. La intervención que se requiere es, en algún sentido, del tipo de la que reclaman un grupo de trabajadores malienses y senegaleses, expulsados de su domicilio por la policía, que buscan (y encuentran) cartas de Foucault a su favor, unos meses antes de su muerte. Y es también la posición pública, no tó-

[8] *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, pág. 34 (trad. cast.: *La arqueología del saber*, México-Madrid-Buenos Aires-Bogotá, Siglo XXI, 5ª ed., 1978, pág. 37).

pica, ante los sucesos de Irán. Y la de tantos otros aciertos, titubeos y fracasos. Y, sobre todo, el permanente quehacer de una palabra que no pretende ser la última y definitiva, que se inscribe en unos procesos que procuran, en efecto, experimentar y problematizar, con la consiguiente crítica de uno mismo, y la reescritura de sí que comportan. En este sentido, reclaman otra lectura, un lector diferente. Alguien que también interviene y que aprende a trabajar con materiales que no son homogéneos, capaz de desenvolverse entre modos de hacer diversos que, sin embargo, no carecen de un estilo, al que precisamente sólo cabe responderse desde una estilización de la existencia y de la libertad, y que llama a otras lecturas y a otros interlocutores. Sin esta intervención, el asunto no se resuelve con una multiplicación de los lectores. Se reproduce la sensación del Colegio de Francia cuando en los cursos de Foucault quinientas personas ocupaban un espacio preparado para trescientas. Al respecto señala: «En Francia, el efecto del grupo hace imposible toda discusión real. Y, como no hay canal de retorno, el curso se teatraliza. Tengo una sensación de actor o de acróbata con la gente que se encuentra ahí. Y, cuando he terminado de hablar, una sensación de soledad total...».[9] Michel Foucault aborda su enseñanza como un modo de confrontación pública de sus búsquedas e investigaciones, que desbroza campos de problematización que se formulan más bien como invitación lanzada a posibles investigadores. Han de inscribirse en el conjunto de sus «actos filosóficos» como actos hechos en público,[10] que piden compañía y correspondencia. Piden otros textos. Hay en todo ello no una forma, pero sí un aire, en efecto, de cartas en las que también uno se va leyendo ante otro, con él.

Resuena, en esa medida, no sólo una pluralidad de voces, sino también una variedad de tonos. Y no ya simplemente por la presencia de diversos interlocutores insertados de modo decisivo en los textos. El rostro perdido de Foucault resulta en algunas ocasiones especialmente elocuente. Su ir y venir a ciertas cuestiones, sus obsesiones —ya no tan suyas, ni sólo suyas—, sus dudas —compartidas—, sus enfados e ironías ofrecen una proliferación, una polifonía que trae «miríadas de sucesos perdidos» de los que no hay

[9] En Petitjean (G.), «Les Grands Prêtres de l'Université Française», *Le Nouvel Observateur*, 7 de abril de 1975. Véase Foucault (M.), *«Il faut défendre la societé». Cours au Collège de France*, 1976, Hautes Études, París, Gallimard, Seuil, 1997, págs. VIII-IX.

[10] Véase Ewald (F.) y Fontana (A.) (comps.), «Avertissement», en *«Il faut défendre la societé»*, *op. cit.*, págs. VIII-XI; la cita es de la pág. IX.

propietario. La brillantez de la erudición se ve acompañada en determinados momentos por otro tipo de brillantez, la de un clima coloquial o la de una conversación directa con jóvenes estudiantes, o la de una simple charla. En ocasiones, el estilo parece menos cuidado, se sienten los aires de una espontaneidad que no es pura improvisación. A veces, todo resulta circunspecto. Son textos diferentes. Desde el artículo pulido, a la transcripción de una cinta o las notas en las que se adivinan también otras manos. Pero siempre la misma tensión crítica. Es ésta la que la traducción desearía ofrecer, con los ineludibles fracasos ante las dificultades de recrear una atmósfera de lenguajes que saltan del cuidadoso rigor profesoral a la complicidad de un tono sin remilgos. Y con los evitables obstáculos que, sin embargo, uno no siempre es capaz de franquear. Por ello, también se precisa de la intervención atenta del lector. Los textos abren numerosos espacios en los que ésta se hace imprescindible. Las tareas realizadas no dejan de ser, además, sugerencias e indicaciones de un modo de proceder crítico.

Los textos aquí ofrecidos guardan ese sabor. No son libros publicados. Sin embargo, con ello no evidencian su inconsistencia o su insuficiencia. Más bien, muestran a su vez los límites de aquéllos, o mejor, entregan un modo de hacer filosófico, el de quien en esa experimentación y problematización, de la que venimos hablando, se pone a prueba en lo que da que probar; y ello exige otro tanto del interlocutor. Es más, sólo hay algo que probar mediante un trabajo y una labor, también de estudio. Ensayar y ensayarse es una precisa necesidad, algo que hace falta cuando realmente estamos ante estudios más o menos esbozados o avanzados. «El "ensayo" —que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora de algún otro (*autrui*) con fines de comunicación— es el cuerpo vivo de la filosofía, si ésta es al menos todavía hoy lo que fue, es decir, una "ascesis", un ejercicio de sí, en el pensamiento.»[11] Tal vez, en ocasiones se trata sólo de ensayos de ensayos, de apuntes y preparaciones en las que el propio ensayo busca ensayarse. En este sentido, parecería que llaman más a intervenir, necesitan más del estudio de quien los recibe.

[11] Foucault (M.), *L'usage des plaisirs*, pág. 15 (trad. cast.: pág. 12).
Es frecuente oír decir a Foucault que intenta (*essaie*) algo. También lo ensaya en su discurso.

LA CONSTITUCIÓN DE SÍ MISMO

Los textos ahora presentados han de inscribirse en lo que cabe denominar «proyecto general de Michel Foucault».[12] Si se ha hablado de una arqueología del saber, una genealogía del poder y una ética y estética de la existencia, se ofrecen aquí dichos y escritos de la última época, en la que se reintroduce más explícitamente, si cabe, el problema del sujeto, el conjunto de procedimientos y procesos mediante los cuales el sujeto existe y se constituye. Hay, en efecto, una historia de la subjetividad, o mejor, de la manera en la que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad, dado que ese proceso por el que el sujeto se constituye es la *subjetivación*. Y ésta es para Foucault la tarea decisiva: «La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en pocas palabras, se trata de determinar su modo de "subjetivación"».[13] Ello incluye, a su vez, la consideración del modo en que algo puede llegar a ser un objeto. Se trata, por tanto, de determinar un modo de objetivación. Y aquí radica lo que cabe destacar: la clave consiste en el estudio de los modos según los cuales el sujeto ha podido ser insertado como objeto en los juegos de verdad, a través de qué formas diversas y particulares de gobierno de los individuos.

Se reclama, en este sentido, una actitud y una serie de prácticas que, en definitiva, comportan un estilo y un modo de cuestionar filosófico que implican la crítica permanente de nuestro ser histórico y necesitan libertad. Eso es tanto como una creación permanente de nosotros mismos y una atención a los discursos como acontecimientos históricos. Este trabajo de la libertad no es una pura proclamación, ni un mero proyecto global. Exige transformaciones bien concretas. Si cabe hablar de «una ontología crítica de nosotros mismos», de una «ontología histórica de nosotros mismos»,[14] es en tanto que libres y capaces, no sólo de constituirnos como sujetos de nuestro saber, o de ejercer o padecer relaciones de

[12] Tal parecería que sólo un lector de Foucault, un Foucault desdoblado como «M. F.», un desdoblado Foucault lector de Foucault pudiera hacerse cargo de lo que viene a ser «un proyecto general», véase «Foucault» por Maurice Florence, *D.E.*, t. IV, págs. 631-636, pág. 635 (trad. cast.: Foucault (M.) *O.E.* t. III, «Foucault», pág. 368).

[13] Se subraya así explícitamente la vinculación entre este «proyecto general» y los modos de «subjetivación», *ibíd.*, pág. 364.

[14] «Qu'est-ce que les Lumières?», *D.E.*, t. IV, págs. 562-578, págs. 574-575. (trad. cast.: Foucault (M.), *O.E.*, t. III, «Qué es la Ilustración?»), pág. 348.

poder, sino de habernos constituido en sujetos morales de nuestras acciones. Esa actitud, ese *éthos*, implica vivir una vida filosófica «en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible».[15] Tal parecería que Foucault mostrara en estos textos la desnuda necesidad de todos sus escritos, la del arte de vivir, la de hacer de su existencia una obra bella, quizás una obra sencilla de arte.

Hay en estos escritos una pasión, la de una comunicación, sin transparencia, la de una puesta en juego de lo que uno ya es en una existencia cotidiana que, efectivamente, ha de labrarse y aprenderse cada día en el ejercicio de la libertad. Pero, dado que el pensamiento es «la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema»,[16] en este sentido es en el que cabe hablar de *una ontología crítica de nosotros mismos*, no como una teoría, ni como una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber. Asimismo, si hemos de reconocer que se trata de *la historia crítica del pensamiento* es en el sentido de la emergencia de los juegos de verdad, no la de los modos en que se adquiere o se oculta la verdad, sino la de los procesos de formación de esos juegos.

La cuestión es, entonces, no ya sólo la de la existencia de experiencias (por ejemplo, la locura, la enfermedad, la sexualidad), de saberes (como la psiquiatría, la medicina, la sexología) y del poder que se ejerce en las instituciones que tratan del control individual, sino cómo hemos podido llegar a ser precisamente esa forma de conocimiento y ese tipo de poder; es decir, cómo esas experiencias están ligadas al conocimiento y al poder.[17] Un planteamiento así lleva a considerar los textos ahora presentados desde la perspectiva de un asunto que atraviesa todos los dichos y escritos de Foucault, y, por tanto, no se reduce a un mero tercer momento. Si cabe hablar de él, es a partir de una experiencia que es todo un trabajo del pensamiento y que, concretamente, consiste en la elaboración del prólogo del volumen segundo de la *Historia de la sexualidad*. Lo

[15] *Ibíd.*, pág. 577 (trad. cast.: «pág. 351).

[16] «Polémique, politique et problèmatisations», *D.E.*, t. IV, págs. 591-598, pág. 597. Foulcault (M.), *O.E.*, t. III, «Polémica, política problematizaciones», pág. 359.

[17] «"Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique», *D.E.*, t. IV, págs. 134-161, véanse págs. 147-148 (trad. cast.: «Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política», en *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Barcelona - Buenos Aires - México, Paidós / I.C.E. de la U.A. de Barcelona, 1995, 2ª reimp., págs. 95-140, véanse págs. 116-117).

que ahora subrayamos no se limita a las modificaciones respecto del proyecto inicial (títulos, número de volúmenes, orientación). Es la experiencia que se concreta en la de la escritura (que, por supuesto, incluye determinadas lecturas) que nutre y fecunda, también retrospectivamente, todos los textos. Y aquí Foucault dice lo que hace y hace lo que dice.

La historia de la subjetividad, lejos de ceñirse a una filosofía del sujeto, se ocupa de la genealogía del sujeto moderno. Y, en este sentido, realiza de algún modo su autocrítica, que es también relectura y reescritura. Si Foucault había estudiado las teorías del sujeto como ser que habla, que vive y que trabaja, a través del examen de las construcciones teóricas modernas en los siglos XVII y XVIII, o si había considerado, de manera más práctica (con el estudio de instituciones que hicieron de determinados sujetos objetos de saber y de dominación), lo que implicaba toda una serie de técnicas de producción, técnicas de significación o de comunicación y técnicas de dominación, se hacía necesario un estudio hasta cierto punto olvidado: «De lo que me di cuenta, poco a poco, es de que existe en todas las sociedades otro tipo de técnicas».[18] Se trata de las técnicas de sí. Ahora, el desplazamiento es otro. La labor no se reduce al estudio del poder partiendo de las técnicas de dominación. Se trata de estudiar las técnicas de poder partiendo de las técnicas de sí. Y, entonces, el asunto cobra toda la fuerza y la intensidad de una escritura que no se limita a unos escritos.

La cuestión es descubrir la verdad, una verdad que no se limita a estar dada. Nuevamente, y ya de otro modo, el sujeto y la verdad. Y, más aún, su mutua relación e imbricación en lo que denominamos filosofía: el desplazamiento de los marcos de pensamiento, la transformación de los valores, el trabajo para pensar de otro modo, para hacer otras cosas, para llegar a ser otro.[19] El desplazamiento de Foucault es también el cuidado de sí en tanto que cuidado de su vivir filosófico. Es un modo de proceder filosófico. La cuestión de esta relación con la verdad, de este vínculo, reclama que la actitud sea, en efecto, todo un trabajo, un modo de conducirse, un modo de hacer que es también ahora un «hacer existir una obra, un libro, una frase, una idea»,[20] multiplicar los signos de existencia. Ante

[18] «Sexualité et solitude», *D.E.*, t. IV, págs. 168-178, pág. 171 (trad. cast.: Foucault (M), *O.E.*, t. III, «Sexualidad y soledad», pág. 227).

[19] «Le philosophe masqué», art. cit., pág. 110 (trad. cast: *ibíd.*, «El filósofo enmascarado», pág. 223).

[20] *Ibíd.*, pág. 106 (trad. cast.: pág. 220).

tantos tópicos desatentos cabe recordar, una vez más, que Foucault no estudia tanto el fallecimiento del sujeto, cuanto las formas y procesos de su constitución.

El programa[21] se reconoce ahora como un proyecto general.[22] Más que de un quehacer metodológico, es un modo de proceder en el que se trata de la historia del pensamiento en tanto que pensamiento de la verdad. Las relaciones pensamiento-verdad son explícitamente estudiadas en una serie de procesos y ámbitos mediante los cuales y en los cuales se obtiene la constitución de un sujeto. Y no de una vez por todas.

La ética como libertad

Frente a quienes consideran que el problema saber/poder es para Foucault la cuestión fundamental, éste ha insistido en que dicho problema es un instrumento que permite analizar con más exactitud y cuidado el de las relaciones entre sujeto y juegos de verdad, el de las relaciones entre la constitución histórica de las diferentes formas de sujeto; es decir, los procesos de subjetivización y los juegos de verdad, esto es, el conjunto de reglas y de procedimientos de producción de la verdad. Ello no supone una desatención del tema de la liberación y del poder, sino que resultan considerados como procesos y prácticas, y no como entidades autónomas. El asunto no es ya simplemente qué son el poder o la libertad, sino en qué consiste el poder en tanto que relaciones de poder, y la liberación inscrita en prácticas de libertad, en las que cabe decir la verdad en el seno y en el marco de dichas relaciones, que son estrategias para conducir la propia conducta y la de otros. Así que la cuestión no es tanto la del análisis de un poder indeterminado, cuanto la de las relacio-

[21] Siquiera esporádicamente, Foucault alude a «mi programa». Véase «Dialogue sur le pouvoir», *D.E.*, t. III, (1976-1979), págs. 464-477, pág. 466 (trad. cast.: Foucault (M.), *O.E.*, t. III, «Diálogo sobre el poder», pág. 61).

[22] Foucault se encuentra con que lo que ha llegado a ser un proyecto general, y no un mero plan inicial, se corresponde con lo que viene a ser un modo de proceder, un método, y no una metodología previa. Véase al respecto Morey (M.), «La cuestión del método», Introducción a *Michel Foucault. Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós/I.C.E. de la U. A. de Barcelona, Barcelona, 1995, 2ª reimp., págs. 9-44; Navarro Cordón (J. M.), «Project und Philosophie, zum "philosophischen Projekt" Foucaults», en Volker Rühle (comp.), *Beiträge zur Philosophie aus Spanien*, Friburgo/Munich, Aber-Reihe Philosophie, 1992; Lanceros (P.), «El "proyecto general" de Michel Foucault», *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, 3ª época, vol. X (1997), nº 18, págs. 159-186.

nes estratégicas, las técnicas de gobierno y los Estados de dominación. Se conjugan de este modo los diversos pasos de Foucault. El desplazamiento que se ha tratado de marcar en los escritos de los últimos años no es una renuncia a los planteamientos y a los asuntos que venían ocupando sus trabajos.

Si hemos de hablar de las prácticas de libertad, ello no implica una desconsideración de lo político. Quizá se atisban otras formas, formas diferentes de lo político, aquellas que se hacen cargo de que «la libertad es, por tanto, en sí misma política»,[23] y la cuestión es, entonces, la de la práctica de la libertad, si es posible y cómo. Más aún, esta práctica reflexiva de la libertad es la ética.[24]

Por ello, se trata de incorporar dichas cuestiones en el estudio del cuidado de sí, la belleza de la propia vida, la escritura de sí, todas esas ocupaciones que, en una lectura inadecuada, acabarían proponiendo no una cultura de sí, sino un culto de uno mismo. No se pretende el acceso a una supuesta verdad interior que nos constituye y que hemos de reconocer. Menos aún, la desconsideración del otro (es el proceso contrario: el Alcibíades de Platón nos recuerda que difícilmente podrá cuidar de la ciudad quien no sepa gobernarse a sí mismo). Tampoco Foucault propone la relación de uno consigo mismo como reducto último de una resistencia al poder político. Si lo que se ha señalado es que la gubernamentalidad implica ese cultivo de sí, es en la medida en que ella es un conjunto de prácticas que permiten constituir, definir, organizar, instrumentalizar las estrategias que caben entre unos y otros. Y aquí la libertad no es sólo patrimonio de quienes son gobernados. No faltan quienes buscan determinar la libertad de los demás.

Así que, frente a una teoría *a priori* del sujeto, el cuidado de sí da cuenta de un proceso de constitución, un modo de ser que es un aprender, un cultivar. No responde a una teoría previamente establecida. Y la posición de Foucault es al respecto contundente: «La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad».[25] Cobra, entonces, su sentido adecuado el cuidado de sí como «condición pedagógica, ética y también ontológica», pero no sólo para ser un buen gobernante, sino para ser alguien capaz de libertad, que se recrea y refunda en una libertad que es siempre recreación de sí. Práctica y ejercicio

[23] «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», *D.E.*, t. IV, págs. 708-729, pág. 714 (trad. cast.: Foucault (M.), *O.E.*, t. III, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», pág. 399).

[24] *Ibíd.*, pág. 711 (trad. cast.: pág. 396).

[25] *Ibíd.*, págs. 712 y 721-722 (trad. cast.: págs. 396 y 407).

mediante los cuales, en la elaboración y transformación de uno mismo, cabe acceder a cierto modo de ser.[26]

El esenciarse de la libertad no es una mera pregunta por su esencia, que se mantendría aún dentro del representar de la metafísica. Nos encontramos también en aguas heideggerianas. Si «la esencia de la verdad es la verdad de la esencia», la tarea de Foucault no se reduce al cuidado de la esencia, entendida como «el vacío de lo general, que deja sin aliento a todo pensar», «el extravío del preguntar».[27] Sin embargo, en todo caso, estos planteamientos se limitan a los del «sano entendimiento humano» y no han asumido todavía que «cuando hay que preguntar por la verdad, se reclama la respuesta a la pregunta: ¿dónde estamos hoy? Se quiere saber qué nos pasa hoy».[28] Pero eso no es todo. El aire ilustrado de la cuestión requiere algo más. No el mero relato de lo que ocurre, sino la posibilidad misma del acontecimiento y de su acontecer. Entonces, se trata de considerar lo que hace de toda verdad una verdad. Y así esta consideración es la de un dejar de ser «ek-sistente» y desvelador: libertad.

En efecto, «la esencia de la verdad se descubre como libertad».[29] No parece inadecuado subrayar, siquiera hacer resonar, la proximidad, que no elude la ocultación y el error, entre verdad y libertad. Menos aún, cuando Foucault señala explícitamente en su última entrevista: «Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial».[30] De este modo, las transformaciones adecuadas hacen ser de verdad, liberan verdad.

El círculo problemático

Una *Historia crítica del pensamiento* que no se reduzca a una historia de las ideas ni a una historia de las mentalidades se caracteriza por las *problematizaciones*. En la importante entrevista con G. Raulet en la primavera de 1983,[31] Foucault se pronuncia contra

[26] *Ibíd.*, pág. 709 (trad. cast.: pág. 392).

[27] Heidegger (M.), *Vom Wesen der Wahrheit*, Francfort, V. Klosterman, 1954, pág. 5 (trad. cast.: «De la esencia de la verdad», en *¿Qué es metafísica? y otros escritos*, Buenos Aires, Siglo xx, 1979, pág. 109).

[28] *Ibíd.*, pág. 6 (trad. cast.: pág. 110).

[29] *Ibíd.*, pág. 19 (trad. cast.: pág. 122).

[30] La declaración resuena con especial contundencia, al tratarse de la última entrevista concedida por Foucault. «Le retour de la morale», *D.E.*, t. IV, págs. 696-707, pág. 703 (trad. cast.: Foucault (M.), *O.E.*, t. III, «El retorno de la moral», pág. 388).

[31] «Structuralisme et poststructuralisme», *D.E*, t. IV, págs. 431-457 (trad. cast.: Foucault (M.), O.E., t. III, «Estructuralismo y postestructuralismo», págs. 307-334).

la idea de un acto fundador mediante el cual la razón hubiera sido descubierta o instaurada. Habla más bien de una autocreación de la razón y de que lo que han de analizarse son formas de racionalidad, diferentes instauraciones, creaciones y modificaciones mediante las cuales se engendran unas racionalidades a otras y se oponen o atrapan entre sí. Lo interesante para Foucault son esas formas de racionalidad que el sujeto se aplica a sí mismo. La cuestión ya no es, sin más, cómo el sujeto humano se da a sí como objeto de un saber posible, sino a través de qué formas de racionalidad, a través de qué condiciones históricas y, además, a qué precio cabe decir la verdad sobre sí. Una *Historia crítica del pensamiento* implica una historia también del sujeto y de la razón en la que la cuestión es la de cómo puede decirse la verdad sobre sí mismo (en tanto que sujeto loco, sujeto criminal, sujeto de placer sexual...). Y tal es el problema de Foucault, «nunca ha dejado de serlo»,[32] la verdad, el decir verdadero, lo que cabe entender por tal y su relación con esas formas de reflexividad de sí sobre sí.

En este contexto, *«problematización»* viene a ser la palabra clave de Foucault, la que ha de asociarse a su modo de proceder, como, por ejemplo, *«desconstrucción»* a Derrida. «Se ve cuán lejos estamos de un análisis en términos de *desconstrucción* (toda confusión entre estos dos métodos [*méthodes*] sería imprudente).»[33] El hecho de que los denomine *métodos* y de que busque marcar las distancias otorga al término «problematización» (empleado de modo casi exclusivo de 1982 a 1984) un rango decisivo en Foucault. Y en esta relación entre pensamiento y problematización es donde cobra nuevos sentidos la cuestión del sujeto y del decir la verdad. Porque entonces no es simplemente la de representar un objeto preexistente o tener expectativas sobre él, ni la de crear con el discurso un objeto que no existe, ni la de hacer historias de lo preestablecido, ni la de limitarse a un debate de ideas, sino la de cómo han podido aparecer tales o cuales objetos posibles de conocimiento, cómo pudieron construirse diferentes soluciones a un problema y, más aún, se trata de definir las condiciones en las que problematizamos lo que somos, lo que hacemos y el mundo en el que vivimos, y cómo aquellas diferentes soluciones alzan una forma específica de problematización. El asunto no consiste, por tanto, en una solución de re-

[32] *Ibíd.*, pág. 445 (trad. cast.: pág. 322).

[33] «Polémique, politique et problématisations», *D.E.*, t. IV, págs. 591-598, pág. 598 (trad. cast.: Foucault (M.), *O.E.*, t. III, «Polémica, política y problematizaciones», pág. 360).

cambio, en añadir simplemente una nueva respuesta al catálogo de respuestas dadas o en responder otra cosa, ni siquiera de otra manera, salvo que ello cuestione el preguntar mismo y no sólo la pregunta. Ni basta con alterar algún postulado o principio sobre los que se apoyan las actuales respuestas. Si Foucault señala que la problematización es «el conjunto de prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.)»,[34] se trata de tomar de raíz el modo en que los hombres y las mujeres problematizan su comportamiento. La problematización es un trabajo del pensamiento.

La tarea filosófica no será manifestar el ser, la esencia o la naturaleza de los diversos niveles u órdenes de la realidad como si constituyera su respectiva verdad de una vez por todas, para todos y para siempre. Hay una historia de la verdad, con sus estrategias de relaciones de fuerza que soportan unos tipos de saber y que son soportadas por ellos, es decir, con su dispositivo. Y hay, a su vez, como señalamos, una historia del pensamiento. La cuestión de lo que podría pensarse es la de lo que puede el pensar. De este modo se abre la vinculación entre la historia de los conceptos y las diferentes formas de ser sujeto. Retomar de raíz la manera en que problematizamos nuestro comportamiento (la actividad sexual, la práctica punitiva, la actitud ante la locura, etc.) es afrontar de otra manera lo que parece habitual y sólido, no es simplemente una actitud, una postura o una conducta con sentido. Pero para retomar esa raíz es preciso encontrar el suelo en el que se enraíza la simultaneidad de diversas respuestas dadas. La problematización comporta la elaboración de un dominio de hechos, de prácticas y de pensamientos. Y es entonces cuando ha de encontrarse en la raíz la forma de problematización, que es ya terreno y espacio, que las ha hecho posibles. El pensamiento es la libertad en relación con lo que se hace. Reclama esa toma de distancia, ese separarse, desatarse, apartarse, arrancarse y soltarse de ello, constituirlo como objeto y reflexionarlo y reflejarlo como problema. La cuestión es la de la constitución de la experiencia de sí, del gobierno de sí. Y dicha cuestión, la de cómo se forma una experiencia en la que están ligadas la relación consigo y la relación con los otros, compor-

[34] Véase «Le souci de la vérité», *D.E.*, págs. 668-678, pág. 670. Véase Foucault (M.), *O.E.*, t. III, «El cuidado de la verdad», pág. 371, y *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, pág. 16 (trad. cast.: pág. 13).

ta todo un trabajo de problematización; que es todo un trabajo del pensar.

Si se trata de elaborar las condiciones en las que respuestas posibles pueden ser dadas y de definir los elementos que constituirán lo que las diferentes respuestas se esfuerzan en responder, el asunto es transformar estados de la cuestión en el problema al que esas diversas soluciones trataron de responder. El círculo problemático desafía al círculo hermenéutico. Preguntar a qué responde es también preguntar a qué obedece. Si lo hace a una forma específica de problematización, es cuestión de reproblematizar permanentemente. La libertad con relación a lo que se hace implica que el estudio del pensamiento sea el análisis de una libertad.[35] Foucault no ignora que ello implica todo un conjunto de elementos que revelan procesos sociales, económicos o políticos, pero éstos no adoptan una forma única y hay multiformes posibilidades en una simultaneidad. El asunto es reactivar sin cesar una actitud y disposición, las de un *éthos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico, de lo que deseamos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos. Si no es ni una teoría, ni una doctrina, ni un cuerpo permanente de saber, y es en efecto una actitud, una vida filosófica, lo interesante es que en tal tipo de interrogación se problematiza a la vez la relación con el presente y el modo de ser histórico (se trata de un análisis histórico de los límites impuestos y una experimentación de su franqueamiento posible), y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo en la crítica de lo que somos.

El análisis de las relaciones que puede haber entre la constitución del sujeto o diferentes formas de sujeto y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etc., no es una mera caracterización, busca por dónde es «lo que es, y cómo lo que es podría dejar de ser lo que es».[36] Se abre un espacio de libertad concreta, un espacio de transformación posible. Para empezar, de esta forma que no es siempre idéntica a sí misma, el sujeto que no es una sustancia. Historizar la noción de sí, problematizar las relaciones establecidas, es también producir una historia de los diferentes modos de subjetivación y, a la par, de los modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. Así se muestran vinculadas la constitución histórica del ser y la constitución de sí mismo como sujeto. De este modo, la pregunta por la esencia de la libertad comporta la tarea de este esenciarse de la libertad que hace posibles diversas experiencias y prácticas de sí que conllevan un verdadero arte del existir, que es también el de hacer la experiencia de sí mismo.

[35] «Polémique, politique et problématisations», art. cit., pág. 597 (trad. cast.: Foucault (M.), *O.E.*, t. III, «Polémica, política y problematizaciones», pág. 359).

[36] «Structuralisme et poststructuralisme», art. cit., pág. 449 (trad. cast.: «Estructuralismo y postestructuralismo», pág. 325).

Las prácticas de sí mismo

Por ello, frente a quienes entronizan en exceso el alcance del desplazamiento operado en los escritos que ahora se presentan, y asisten desconcertados a un supuesto retorno a cuestiones grecolatinas, que atribuyen incluso a cierta pérdida de vigor filosófico, tal vez se haga necesario mostrar que dicho desplazamiento no es la renuncia a los planteamientos que se vienen ofreciendo. Foucault reconoce, con todo, que hay una relectura de un modo de proceder. Es frecuente que en alguno de los textos se ofrezca una breve historia de textos anteriores, una lectura retrospectiva, desde el punto de vista de lo que en ese momento se trata, de hasta qué punto cabría reinscribir lo dicho en la cuestión de que, entonces, se ocupa, como si sólo en su acaecer los propios textos vinieran a decir a Foucault algo que no residía en su intención. Hay en ello un «Foucault lector de Foucault»,[37] de enorme importancia para la comprensión de sus dichos y escritos.

Y entre todas esas relecturas merece especial atención aquella en la que, precisamente en esta época, Foucault, en el contexto de las razones que le han conducido al «estudio sobre la genealogía del hombre de deseo desde la Antigüedad clásica hasta los primeros años del cristianismo», muestra el alcance del desplazamiento. Al entender este comportamiento dentro de una historia de las técnicas de sí, ya no es simplemente una arqueología del saber, sino una arqueología de las problematizaciones. Y no todo se reduce a una genealogía del poder, sino que se precisa una genealogía de las prácticas de sí. Este volver una y otra vez a recomenzar adopta la forma del retorno de ciertas cuestiones en el seno de la necesidad permanente de reemprender *una historia de la verdad*, que consistiría «en analizar, no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus "ideologías", sino las *problematizaciones* a través de las cuales el

[37] Chartier (R.), «El poder, el sujeto, la verdad: Foucault lector de Foucault», en *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 1996, págs. 101-127.

ser se da como lo que puede y debe ser pensado y en analizar asimismo las *prácticas* a partir de las cuales se forman aquéllas. La dimensión arqueológica del análisis permite precisamente analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones. Problematización de la locura y de la enfermedad a partir de las prácticas sociales y médicas, que definen un cierto perfil de "normalización"; problematización de la vida, del lenguaje y del trabajo en prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas "epistémicas"; problematización del crimen y del comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas que obedecen a un modelo "disciplinario". Y, ahora, quisiera mostrar cómo, en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una "estética de la existencia"».[38] Es como si un modo de hacer hubiera conducido, por fragmentos sucesivos diferentes, a una labor que se presenta con contundencia.

De ahí que los textos ahora entregados no supongan una desconsideración para lo que, en efecto, recorre todo su trabajo: el sujeto y la verdad. Más aún, estudian específicamente los juegos de verdad en la relación de uno consigo mismo y la constitución de sí como sujeto. Si se ofrece un clima de verdadera competición (en el deporte, en la oratoria, en el cuidado del cuerpo, en la lucha y combate de uno mismo), hasta el punto incluso de convertirse en alguien «más fuerte que uno mismo», es porque se trata de medirse ante el poder de los demás, asegurarse a sí mismo su propio dominio. Todas las formas de aprendizaje o de adquisición de habilidades y actitudes, toda la elaboración de la conducta y la estilización del uso de las *aphrodísia* no son meras prácticas o juegos regulados, sino que comportan una verdadera hermenéutica del deseo.[39]

[38] Foucault (M.), *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, págs. 17-18, (trad. cast.: págs. 14-15).

[39] Foucault hace efectiva su «autocrítica» —la de un olvido— con el espléndido estudio —con el que acaba esta reunión de textos— sobre las tecnologías y técnicas que suponen una verdadera cultura y cuidado de sí. (Véase «Les techniques de soi», *D.E.*, t. IV, págs. 783-813) (trad. cast.: Foucault (M.), *O.E.*, t. III, «Las técnicas de sí», págs. 443-474). Entre ellas, una singular, la escritura («L'écriture de soi», *D.E.*, págs. 415-430) (trad. cast.: «La escritura de sí», págs. 289-305). En este terreno es en el que tiene lugar el polémico intercambio de puntos de vista con Pierre Hadot, quien señala: «la escritura no constituye el sí mismo»; «la escritura hace cambiar de nivel al yo». («Reflexiones sobre la noción de "cultivo de sí mismo"», en VV.AA., *Michel Foucault filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, págs. 219-226, véanse págs. 223-224). De todas formas, no le resulta fácil a Foucault, ni parece en efecto prudente, sustraerse al atractivo del libro de Hadot, *Exercices spirituels et Philosophie antique*, París, Études Augustiniennes, 1981.

Tal parecería que el verdadero cuidado es el que preserva algo que no se tiene, y es, a la par, el deseo de ser tenido por la cuestión misma, la que se interroga por el ser de este amor. Y lo que caracteriza al verdadero amor es su relación con la verdad, así como dicho amor se dirige al ser mismo como sujeto de deseo,[40] en el que late el deseo de ser. Este estilo general que une saber y ejercicio es, por tanto, la tarea de inventar una manera de ser, aún improbable. Inventar nuevas relaciones implica no limitarse a la cuestión de si ya somos o no algo, sino si lo encontramos deseable, si encontramos deseable serlo.[41]

Definir y desarrollar un modo de vida es, entonces, algo más que un conjunto de prácticas. Para empezar, porque dichas prácticas van acompañadas de toda una serie de convenciones, de reglas de comportamiento y modos de hacer. Y, sobre todo, porque parecería que no hubiera que cuidar el cuerpo del que se carece, el cuerpo ausente, por venir. Más aún, ello exige una fuerza precoz y un comportamiento: comportarse ya como el hombre o la mujer que todavía no se es. No es sólo asunto de asegurar el poder o la fuerza, se trata de saber. El asunto va de la verdad. Y no basta con la palabra verificable (la que dice lo que es y lo que es precede y determina lo que hace). Se precisa la palabra verídica, veraz, la que dice lo que es, pero lo que dice predice y determina lo que es, lo hace ser.[42] Todas las técnicas, modos de conducirse, de andar, de comportarse o de constituirse como sujetos morales son diferentes maneras, asimismo constituidas, mediante las cuales también nos constituimos, efectivas intensidades, modos de transformarse a sí mismos, modos del ser que se desea llegar a ser. Esas técnicas específicas para dar un estilo a la libertad subrayan que la transformación del sujeto no es la simple transformación del individuo, sino del sujeto mismo en su ser de sujeto. La transformación del ser del sujeto permitirá la verdad.[43] No se trata, por tanto, de una verdad al margen de la transformación del sujeto ni de una verdad que no

[40] *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, «Le véritable amour», págs. 249-269, esp. pág. 269 (trad. cast.: págs. 209-225, esp. pág. 225).

[41] Freire, Costa (J.), «Le sujet chez Foucault: esthétique de l'existence ou expérience morale?», en VV.AA., *Au risque de Foucault*, Dominique Franche, Sabine Prokhoris, Yves Roussel (comps.), París, Centre Georges Pompidou-Centre Michel Foucault, 1997, págs. 67-85, esp. pág. 78.

[42] Wolf (F.), «Éros et lógos. A propos de Foucault et Platon», en *Revue de Philosophie ancienne*, VII, 1, 1989, págs. 47-48, véanse págs. 63-64. Véase asimismo Catonné (J. P.), «Michel Foucault lecteur de Platon ou de l'amour du beau garçon à la contemplation du beau en soi», en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 12, 1996, págs. 13-23.

[43] Véase, Valesio Adorno (F.), *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, Lyon, Kimé, 1996.

«actúe» sobre el sujeto, sino de aquella que sólo ocurre cuando el sujeto se transforma en su ser.

Desde esta perspectiva de los vínculos entre subjetividad y verdad, no es que la sexualidad se constituya en un ejemplo privilegiado. Es que el estudio de determinadas técnicas y prácticas implica una tarea, una labor, que es un trabajo que no es puro aprendizaje de reglas de comportamiento, sino todo un examen de uno mismo que incide en la relación entre la sexualidad y la subjetividad. Por eso, el estudio de la historia del cuidado de sí y de las técnicas de sí será una manera de efectuar esta historia de la subjetividad, que no se ciñe, como señalamos, al estudio necesario de determinados sujetos o instituciones. Dicha historia considera la transformación en nuestra cultura de las relaciones consigo mismo con la correspondiente dotación técnica y sus efectos de saber. Es aquí donde han de inscribirse estos trabajos sobre los modos de vida, sobre las elecciones de existencia o los modos de regular la conducta y de fijarse medios y fines. Son técnicas de sí.

Si Foucault se ha ocupado detenidamente de toda una serie de prácticas que producen verdaderas transformaciones del sujeto, no ha sido únicamente para subrayar la vinculación entre el gobierno de uno mismo y el gobierno de los otros. Lo que «es esencial en el pensamiento antiguo y en el pensamiento estético» es «el vínculo entre el acceso a la verdad y el trabajo de elaboración de sí por sí mismo».[44] De ahí la importancia de la *parresía*, un hablar en el que el sujeto involucra su conducta, una palabra que une el sujeto y la verdad, ya que al decir lo que se piensa y pensar lo que se dice, efectivamente se hace que el lenguaje se corresponda con la conducta. Se trata de una palabra libre y que se practica, de una práctica de libertad.[45]

LAS FORMAS DE GOBERNARSE

Si los textos que se ofrecen como *Estética, ética y hermenéutica* se fechan a partir de 1978, esto, más allá de lo inconfesable que

[44] «A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», *D.E.*, t. IV, págs. 609-631, la cita es de la pág. 630.

[45] Se vincula así la verdad y la transformación del sujeto. Véase Foucault (M.), *Hermenéutica del sujeto*, Fernando Álvarez-Uría (comp. y trad.), Madrid, Piqueta, 1994, págs. 100-101. Véanse asimismo las lecciones de Foucault sobre el asunto: *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1985. En esta perspectiva se sitúa la introducción a la edición italiana (*Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli, 1996). Remo Bodei la titula precisamente «Dire la verità». Véanse págs. VII-XIX.

toda clasificación comporta, necesita algunas palabras. Quizá fuera suficiente con señalar que en el mes de mayo de ese año es cuando se publica *Herculine Barbin, dite Alexina B.*, que, como hemos indicado, responde a un modo de proceder clave para la prosecución y modificación de la *Historia de la sexualidad*, cuyos volúmenes 2 y 3 son «los libros» de esta época que se fecha hasta 1984 (además de *Las confesiones de la carne*, volumen 4, hasta ahora inédito). Hay, sin duda, buenas razones internas y externas, pero adoptaremos una cuyo valor puede resultarnos fecundo. No se trata con ello de entronizar este año 1978, en el que cabe destacar una nueva estancia en Japón, prácticamente durante todo el mes de abril, algunas de cuyas intervenciones se entregan en esta edición, además de la elaboración de la interesante conferencia pronunciada en la Facultad de Artes Liberales de la Universidad de Tokio, en 1970, cuyo asunto fue asimismo tratado en el Instituto Franco-Japonés de Tokio por aquella fecha, y que ya se ha publicado en el volumen primero de estos textos. Se ha adoptado al respecto el criterio seguido por *Dits et écrits* de ceñirse al año de su publicación; en el caso que nos ocupa, 1978. Foucault va y viene a sus textos, con ellos. Enemigo de las publicaciones póstumas, reclama, sin embargo, cierto carácter póstumo para toda publicación. La aparición de determinados textos algunos años después de su escritura y el celo por no autorizar la difusión de algunos otros es suficiente para no jugar demasiado con una lectura lineal; y para comprender que no todo acaba en 1984. Pero, a su vez, muestra la necesidad de fechar adecuadamente lo que se publica y de presentar la coyuntura de su ocasión. Este proceder se corresponde también con una ontología de la actualidad y, una vez más, confirma el entrelazamiento de la historia de la verdad y la de la subjetivación; asimismo de la de Foucault y sus textos. Las indicaciones que acompañan cada título permiten otros cuidados que, sin duda, un lector atento sabrá tener. De proseguir por este camino —y hay datos más importantes— todo año sería en Foucault un año singular. Pero consideramos especialmente relevante un aspecto que incide de modo directo en los planteamientos de estos años. A comienzos de 1978, concretamente el 4 de enero, se inicia el curso «Seguridad, territorio y población», cuya cuarta lección se entrega en esta edición.[46] En él se produce un desplazamiento que ha sido considerado singular tanto para sus oyentes como para el propio Foucault: aquel que va de la cuestión

[46] «La "gouvernementalité"», *D.E.*, t. III, pág. 635-657 (trad. cast.: Foucault (M.), *O.E.*, t. III, «La "gubernamentalidad"», págs. 175-197).

del poder a la de la «gubernamentalidad». Desplazar no es ahora despejar una cuestión, es ofrecer nuevas posibilidades para su adecuada consideración. Puede estimarse que simbólicamente se abre aquí el espacio de otras cuestiones, o mejor, un modo diferente de abordarlas que comportará que vengan a ser de otro modo.

Si ciertas formas de conocimiento y ciertas formas de poder conforman individuos, y el poder no es sino un tipo particular de relaciones específicas entre individuos, lo que habría de ponerse en cuestión es determinadas formas de racionalidad. Esta posición que encontramos, por ejemplo, en «*Omnes et singulatim*», que trae la cuestión de «¿cómo son racionalizadas las relaciones de poder?», abre la puerta a lo que será la tarea de las problematizaciones. Y, más aún, si en dicho texto se habla del Estado como «una de las más notables formas de gobierno humano, también una de las más temibles»,[47] el asunto viene a ser el de su importancia como factor de individuación. Pero en un sentido bien concreto, el que ofrece, como hemos señalado, por ejemplo, «la gubernamentalidad». Frente a una «valoración excesiva del problema del Estado», Foucault considera que «no es más que una realidad artificial y una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más reducida de lo que se cree».[48] Y propone una historia de la gubernamentalidad cuyo alcance se encuentra en el texto, y que carece de sentido resumir aquí.

Sin embargo, sí parece necesario hacer constar que en dicha lectura del gobierno, más allá de «la metáfora inevitable» del navío han de reconocerse tácticas específicas en las que el gobierno de sí y de los otros, incide en relaciones y se imbrica en usos, costumbres y modos de hacer y de pensar de los hombres y de las mujeres, así como en la disposición de las cosas y sus correspondientes finalidades específicas. Estas tácticas multiformes son prácticas que disponen como quizá ninguna ley podría hacerlo. El arte de gobernar es también el de esa «gubernamentalidad» en la que asimismo se juega lo que compete o no al Estado. Lo que ha de estudiarse, entonces, no es ya el poder, sino sus relaciones, mejor aún, sus formas y sus economías. Y como el poder son relaciones estratégicas que se han establecido en instituciones, eso conduce a un modo diferente de trabajo. Son éstas las que han de analizarse y su capacidad de generar saber. Entre otras razones, porque las formas di-

[47] «"Omnes et singulatim": Hacia una crítica de la razón política», *D.E.*, *op. cit.*, pág. 161 (trad. cast.: pág. 140).

[48] «La "gouvernamentalité"», art. cit., pág. 656 (trad. cast.: Foucault (M.), *O.E.*, *t. III*, «La "gubernamentalidad"», pág. 196).

versas y particulares de «gobierno» de los individuos resultan determinantes en los diferentes modos de objetivación del sujeto.[49] De ahí que, por ejemplo, la práctica médica individualice, produzca individuos susceptibles de ser objeto del saber y de dicha práctica. Lo interesante será no ya el encierro de los enfermos, sino su cuidado, su cura. Con ello, en la gubernamentalidad se produce la confluencia entre las técnicas de dominación ejercidas sobre otros y las técnicas de sí mismo.

Y más aún, la historia del cuidado de sí mismo, cuando se entiende como experiencia y como técnica que elabora y transforma esa experiencia es un proyecto que se encuentra en la intersección entre una historia de la subjetividad y un análisis de las formas de «gubernamentalidad».[50] Y nuevamente un trabajo de 1978, «La filosofía analítica de la política»,[51] resulta especialmente significativo. En él se insiste en la necesidad de un tipo de resistencias, procesos y luchas inmediatas, descentradas respecto de ciertos principios convencionales y que impugnan otras formas y relaciones de poder distintas de las más supuestamente convencionales. Resistencias, procesos y luchas cuya importancia ha de calibrarse. En dicho trabajo se ofrecen, a su vez, claves de un fecundo desplazamiento. La incorporación de los modos de la acción pastoral, de la pastoría espiritual, por parte del Estado, implica, no sólo ya un poder apremiante, sino capaz incluso de descubrir y, más aún, de hacer surgir determinados sujetos, emerger subjetividades y procurar determinadas relaciones con uno mismo, hasta en términos de verdad. Ello comportará la necesidad de estudiar las relaciones de poder a partir de las técnicas de sí, y no tomando como punto de partida las técnicas de dominación.

POLÍTICAS DIFERENTES

No es preciso insistir en que así abre Foucault la necesidad de remitirse a lo que tiene su origen en la pastoral cristiana y a todas las artes de gobierno que comportarían el cuidado de sí y la ética y la estética de la existencia a las que hemos venido aludiendo. Pero

[49] «Foucault», por «Michel Florence», art. cit., pág. 635 (trad. cast.: «Foucault», págs. 367-368).

[50] Véase «Subjetividad y verdad», en este tomo, págs. 255-260.

[51] «La philosophie analytique de la politique», *D.E.*, t. III, págs. 534-551 (trad. cast.: «La filosofía analítica de la política», págs. 111-128).

con ello, más que de la quiebra o de la pérdida del alcance político de sus trabajos, ha de hablarse de otros modos de lo político. Lo que se trata es de poner en cuestión la cuestión misma y con esto a quien se dice en ella. La tarea crítica del pensamiento ya no es la de quien pretende modelar la voluntad política de los demás, en el sueño de la gran política, la perfecta calculabilidad de las cosas, sino la de quien, por los análisis que lleva a cabo en sus dominios, vuelve a interrogar las evidencias y los postulados, sacude los hábitos, las maneras de actuar y de pensar, disipa las familiaridades admitidas, recobra las medidas de las reglas y de las instituciones y, a partir de esta reproblematización, participa en la formación de una voluntad política, desempeñando su papel de ciudadano.[52] De este modo se liberan espacios, se deja decir, se crean condiciones de posibilidad, en una labor de pensamiento con efectos extradiscursivos. No por eso la cuestión que vincula la constitución del ser y la de sí mismo deja de ser una pregunta por la esencia de la libertad, por el esenciarse de la libertad. Los ciudadanos de la ciudad de la libertad, sin repudiar esos caminos, en el desplazamiento de la problematización, practican la libertad como ciudad.

Pero, dado que pensar es «un ejercicio extremo y raro», incluso «un acto peligroso», en esa línea en la que necesariamente se juegan la muerte y la vida, la razón y la locura, y que se trata de que sea susceptible de ser vivida, no ha de presentarse un arte de lo político que sea precisamente el olvido de la necesidad de hacer de esta línea, «en la medida de lo posible y durante todo el tiempo que fuera posible», «un arte de vivir». «Es preciso llegar a plegar la línea para constituir una zona en la que sea posible residir, respirar, apoyarse, luchar y, en suma, pensar.» Esta operación que no desconsidera lo que pasa, lo que somos y hacemos hoy, es una operación que, efectivamente, cabe calificar de artística, poética y trágica. La tragedia de la decisión se ve acompañada por la producción de existencia o de estilos de vida, que es toda una política de la subjetivación. Se trata de una verdadera invención de modos (de existencia) y de posibilidades (de vida). Y esa producción provoca efectivas turbulencias.[53] Tales desplazamientos supuestamente ínfimos cuestionan las ideas preestablecidas acerca de lo político, lo público y lo común.

[52] «Le souci de la vérité», *D.E.*, t. IV, págs. 668-678, véanse págs. 676-677 (trad. cast.: «El cuidado de la verdad», esp. pág. 378).

[53] Deleuze (G.), *Pourparlers (1972-1990)*, París, Minuit, 1990, véase «Michel Foucault» («La vie comme oeuvre d'art» y «Un portrait de Foucault» —véanse págs. 140-141, 151, 160 y 183—) (trad. cast.: *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995, págs. 167, 178-179, 189 y 213).

Ciertas comunidades de amigos o determinadas experiencias de singularidad irreductible o tomas de posición definidas sobre asuntos concretos, o resistencias cotidianas, solidarias, todo un conjunto de intensidades de vida frente al control continuo y la comunicación instantánea, ejemplificarían no ya el devenir histórico de la gran política, cuanto la tarea del pensar en su reinsurrección en las nuevas políticas; mejor, otras maneras de lo político. Más aún, lo político de otras maneras. Esto no supone la reducción a los estrechos márgenes de lo más inmediato próximo ni elude la apertura a lo ajeno. No implica la desconsideración para los asuntos que les conciernen, ni la ausencia de toma de posición y de intervención ante cuanto sucede más allá del limitado horizonte de nuestra existencia. Es una tarea, la de establecer relaciones de diferenciación, de creación, de innovación.[54]

La creación de nuevas formas de vida, de relaciones, de amistad en la sociedad, el arte y la cultura son, para Foucault, nuevas formas que se instaurarán a través de nuestras elecciones sexuales, éticas y políticas.[55] Dicha creación se vincula, de este modo, a las luchas inmediatas, a las que hace explícita mención en tantos trabajos.[56] Y retornan los ecos que hemos fechado en 1978. «Estas luchas, ya sean las relativas a la locura, a la enfermedad mental, a la razón y a la sinrazón, ya se trate de las concernientes a las relaciones sexuales entre individuos, las relaciones entre sexos, ya sean luchas en torno al medio ambiente y a lo que se llama ecología, ya afecten a la medicina, la salud y la muerte, tienen un objeto y unas miras muy precisos que les confieren importancia, miras completamente diferentes de las que persiguen las luchas revolucionarias y que merecen al menos que se las tome en consideración tanto como a éstas.»[57] Y entre ellas, con ellas, las luchas de sí, esas técnicas, operaciones y prácticas sobre el cuerpo, el pensamiento y las conductas que producen efectivas transformaciones y modificacio-

[54] «Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité», *D.E.*, t. IV, págs. 735-746, pág. 739 (trad. cast.: *O.E.*, t. III, «Michael Foucault, una entrevista», esp. pág. 421).

[55] *Ibíd.*, pág. 736 (trad. cast.: pág. 418).

[56] Véase «Le sujet et le pouvoir», en Dreyfus (H.) y Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University Chicago Press, 1982, págs. 208-226; y en *D.E.*, t. IV, págs. 222-243, espec. en págs. 236 y sigs. Foucault considera que se trata más que de un «antagonismo» esencial, de un «agonismo», de una provocación permanente.

[57] «La philosophie analytique de la politique», art. cit., pág. 551 (trad. cast.: *O.E.*, t. III, «La filosofía analítica de la política», pág. 128).

nes. Y entre ellas, con ellas, las luchas de los discursos, como series de acontecimientos que pertenecen al sistema económico, al campo político o a las instituciones. Las relaciones se han de modificar, procurando, en su caso, espacios diferentes. También las disciplinas son un análisis de los espacios. De ahí que la libertad sea asimismo la tarea de procurarse otros. No como una huida, sino como una invención de posibilidades.

Entre las luchas de sí y de los discursos puede citarse un modo sencillo de fracaso. El que toda selección comporta. Es difícil sustraerse a la memoria de los textos que no están en esta recopilación. Tal vez sólo su presencia en los que se ofrecen, que a nuestro juicio resultan no sólo representativos, sino —así lo soñamos y deseamos— adecuados, podría dar cuenta de su ausencia. Lejos de una selección aséptica que buscara entregar únicamente los textos fundamentales (eso ya supondría el despliegue del dispositivo Foucault contra el trabajo realizado y sin despreciar que, en todo caso, sea conveniente hacerlo) se ha buscado, en lugar de incidir en los cortes, mostrar las vinculaciones, por ejemplo entre las relaciones de poder y el cuidado de sí. Más allá de una plétora de textos sólo academicistas o de revistas especializadas (ni Foucault ni la etapa lo permitirían), se entregan también aquéllos que supuestamente tienen un carácter coyuntural (transcripciones, notas de periódico), en una toma en serio de la ontología de la actualidad, que es, a la par, una ontología histórica de nosotros mismos, tanto en nuestras relaciones con la verdad, como en nuestras relaciones con un campo de poder y en nuestras relaciones con la moral. Se ha evitado complicar en cada caso al lector con los avatares y pormenores que han llevado a la traducción de ciertas palabras (el lector especializado, sin duda, trabaja también acompañado del original) y que finalmente conducen a la necesidad de una decisión. Y ésa es la que se ofrece. Sólo excepcionalmente, cuando ni siquiera bastaba con decidir, se apunta alguna palabra en francés, haciéndola constar de acuerdo con el procedimiento seguido en los volúmenes anteriores: *Entre filosofía y literatura* y *Estrategias de poder*. Al margen de esta introducción, sólo las citas numeradas corresponden a Foucault, lo que no impide que se haya tratado de aproximarlas, ofreciendo versiones al castellano de determinadas referencias. La libertad y el trabajo del lector encontrarán, a su vez, otros espacios.

Interpretarse en libertad es tanto como hacerse cargo de que, en tal caso, se pone en juego y en cuestión, se problematiza, lo que quepa entenderse por *interpretar*. De este modo, cuando se vive una vida filosófica, la hermenéutica de sí no es la simple práctica de la

interpretación de uno mismo, sino también la de su lugar en una teoría filosófica de la interpretación en la que las prácticas de libertad son juegos de verdad. Uno es ya una interpretación abierta y el *sí mismo* es el espacio de intersección entre esas prácticas y dichos juegos, no exentos, por cierto, de relaciones de poder. El trabajo es el de «desarrollar *un modo de vida*», «una manera de ser aún improbable», que es preciso inventar. «Un modo de vida puede compartirse entre individuos de edad, de estatus, de actividad social diferentes. Puede dar lugar a relaciones intensas que no se parecen a ninguna de las que están institucionalizadas y considero que un modo de vida puede dar lugar a una cultura, a una ética.»[58] Ya no es la mera acción sobre sí mismo para transformarse, algo sin duda decisivo, ni simplemente sobre algún otro, es «una acción sobre la acción», un conjunto de acciones sobre acciones posibles. Por tanto, no se trata, sin más, de buscar el control de las situaciones.

El problema no se reduce, en efecto, al gobierno del navío. El barco, «un lugar sin lugar», «que vive por sí mismo» y está «entregado a su vez al infinito del mar», no es sólo «instrumento de desarrollo económico», sino «la mayor reserva de la imaginación». «En las civilizaciones sin barcos, los sueños se secan.»[59] Sin embargo, ni el barco ni el sujeto son formas autosuficientes, fundamentales y originarias. Tienen una génesis, una formación, una historia.[60] Y, entonces, ni siquiera el navío, como heterotopía por excelencia, agota las prácticas de libertad.

ÁNGEL GABILONDO

[58] «De l'amitié comme mode de vie», *D.E.*, t. IV, págs. 163-167, esp. pág. 165.
[59] «Des spaces autres», *D.E.*, t. IV, págs. 752-762, pág. 762 (trad. cast.: Véase, en este tomo, «Espacios diferentes», pág. 441).
[60] «La scène de la philosophie», *D.E.*, t. III, págs. 571-595, pág. 590 (trad. cast.: *O.E.*, t. III, «La escena de la flosofía», pág. 169).

1. LA EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE «INDIVIDUO PELIGROSO» EN LA PSIQUIATRÍA LEGAL DEL SIGLO XIX

«About the Concept of the "Dangerous Individual" in 19th Century Legal Psyquiatry» («L'évolution de la notion d'"individu dangereux" dans la psychiatrie légale du XIX[e] siècle»), *Journal of Law and Psychiatry*, vol. I, 1978, págs. 1-18. (Comunicación del *symposium* de Toronto «Law and Psychiatry», Clarke Institute of Psychiatry, 24-26 de octubre de 1977).

Comenzaré citando unas frases que se intercambiaron el otro día en la Audiencia de París. Se juzgaba a un hombre acusado de cinco violaciones y seis tentativas de violación, hechos escalonados entre febrero y junio de 1975. El acusado permanecía callado. El presidente le preguntó:

«¿Ha tratado usted de reflexionar sobre su caso?».

Silencio.

«¿Por qué con veintidós años se desencadena en usted esta violencia? Tiene usted que hacer un esfuerzo de análisis. Es usted quien tiene las claves de usted mismo. Explíqueme.»

Silencio.

«¿Por qué reincidiría usted?»

Silencio.

Un miembro del jurado, toma entonces la palabra y exclama: «Pero bueno, defiéndase usted».

No hay nada excepcional en semejante diálogo o, más bien, en este monólogo interrogativo. Sin duda se podría oír en muchos tribunales, e incluso en muchos países. Pero, si nos distanciamos un poco, no puede sino suscitar el asombro del historiador, porque nos hallamos ante un aparato judicial destinado a establecer hechos delictivos, a determinar su autor y a sancionar estos actos infligiendo a dicho autor las penas previstas por la ley. Ahora bien, nos encontramos aquí con hechos probados, un individuo que los

reconoce y que acepta, por tanto, la pena que se le va a infligir. Nada podría ir mejor, en el mejor de los mundos judiciales. Los legisladores, los redactores de códigos de finales del siglo XVIII y principios del XIX, no podían soñar con una situación más clara. Sin embargo, la maquinaria se atasca, los engranajes se agarrotan. ¿Por qué? Porque el acusado se calla. ¿Qué es lo que calla? ¿Los hechos? ¿Las circunstancias? ¿La manera en que se han desarrollado? ¿Lo que en su momento pudo provocarlos? En absoluto. El acusado elude una pregunta esencial para un tribunal de hoy en día, pero que habría sonado de un modo extraño hace cincuenta años: «¿Quién es usted?».

El diálogo que he citado hace un momento demuestra que a esta pregunta no basta con que el acusado conteste: «Soy el autor de estos crímenes. Y punto. Juzgad puesto que es vuestro deber y condenad si es vuestra voluntad». Se le pide aún más: además del reconocimiento, hace falta una confesión, un examen de conciencia, una explicación de sí mismo, una aclaración de lo que uno es. La maquinaria penal ya no puede funcionar solamente con una ley, una infracción y un autor responsable de los hechos. Necesita algo más, un material suplementario; los magistrados y los miembros del jurado, también los abogados y el ministerio fiscal, realmente no pueden desempeñar su papel si no se les provee de otro tipo de discurso: aquel que el acusado mantiene sobre sí mismo, o aquel que permite a través de sus confesiones, recuerdos, confidencias, etc., que se sostenga sobre él. Si este discurso falta, el presidente se ensaña, el jurado se pone nervioso; se presiona, se empuja al acusado; éste no sigue el juego. Se comporta un poco como esos condenados con los que hay que cargar hasta la guillotina o la silla eléctrica porque arrastran las piernas. Hace falta al menos que caminen un poco por sí mismos si verdaderamente quieren ser ejecutados. Hace falta que hablen un poco de sí mismos si quieren ser juzgados.

Y lo que demuestra que este elemento es indispensable para la escena judicial, que no se puede juzgar, que no se puede condenar, sin que él se haya dado de un modo o de otro, es el argumento empleado recientemente por un abogado francés en un caso de secuestro y asesinato de un niño. Por toda una serie de razones, este caso tuvo una gran repercusión, no sólo por la gravedad de los hechos, sino porque estaba en juego la utilización o el abandono de la pena de muerte en el proceso. Abogando más contra la pena de muerte que a favor del acusado, la defensa hizo valer que de éste se conocía poca cosa y que de los interrogatorios y exámenes psiquiátricos no se había traslucido apenas nada de lo que él era. Entonces

hizo una reflexión sorprendente (la cito poco más o menos): «¿Se puede condenar a muerte a alguien que no se conoce?».[a]

La intervención de la psiquiatría en el ámbito de lo penal tuvo lugar a principios del siglo XIX a propósito de una serie de casos que tenían más o menos la misma forma y que acontecieron entre 1800 y 1835.

Caso relatado por Metzger: un antiguo oficial que vive retirado se encariña con el hijo de su patrona. Un día, «sin ningún motivo, sin que ninguna pasión como la cólera, el orgullo o la venganza se hubiera manifestado», se abalanza sobre el niño y le pega dos martillazos sin llegar a matarlo.

Caso Sélestat: en Alsacia, durante el riguroso invierno de 1817 en el que la hambruna amenazaba, una campesina aprovecha la ausencia de su marido que se había ido a trabajar para matar a su hija pequeña cortándole la pierna para echarla en la sopa.[b]

En París, en 1825, una sirvienta, Henriette Cornier, va al encuentro de la vecina de sus patronos y le pide con insistencia que le confíe a su hija durante un tiempo. La vecina consiente tras dudar y más tarde, cuando vuelve a buscar a la niña, Henriette Cornier acaba de matarla y de cortarle la cabeza que tira por la ventana.[c]

En Viena, Catherine Ziegler mata a su hijo bastardo. En el tribunal explica que una fuerza irresistible la había empujado a ello. Es absuelta por locura. Se la libera de prisión, pero ella declara que se haría mejor manteniéndola allí porque iba a reincidir. Diez meses después da a luz a un hijo al que mata inmediatamente, declarando en el proceso que únicamente se quedó embarazada para matar a su hijo. Es condenada a muerte y ejecutada.

[a] Se trata del caso de Patrick Henry, defendido por R. Badinter. Véase «L'angoisse de juger», *D.E.*, t. III, págs. 282-297.

[b] Caso referido primero por el doctor Reisseisen de Estrasburgo, «Examen de un caso extraordinario de infanticidio», *Jahrbuch der Staatsarzneikunde*, J. H. Koop (comp.), vol. XI, 1817, retomado por Charles Marc en *De la folie considerée dans ses rapports avec les questions médico-judiciaires*, París, Baillière, 1840, t. II, páginas 130-146.

[c] El 4 de noviembre de 1825, Henriette Cornier corta la cabeza de Fanny Belon, de diecinueve meses de edad, a la que cuidaba. Tras un primer dictamen pericial llevado a cabo por Adelon, Esquirol y Léveillé, fue solicitada una consulta médico-legal a Charles Marc por sus abogados. Marc (C.), *Consultation médico-légale pour Henriette Cornier, accusée d'homicide commis volontairement et avec préméditation* (1826), retomado en *De la folie, op. cit.*, t. II, págs. 71-130. Véase también Georget (E.), *Discussion médico-légale sur la folie, ou aliénation mentale, suivie de l'examen du procès criminel d'Henriette Cornier et de plusieurs autres procès dans lesquels cette maladie a été alléguée comme moyen de défense*, París, Migneret, 1826, páginas. 71- 130.

En Escocia, un tal John Howison entra en una casa y mata a una anciana a la que no conocía y se va sin robar nada y sin ocultarse. Una vez arrestado, él lo niega contra toda evidencia; la defensa hace valer que se trata del crimen de un demente, ya que es un crimen sin interés. Howison es ejecutado y se considerará retrospectivamente como signo suplementario de locura el que hubiera dicho entonces a un funcionario presente que tenía ganas de matarle.

En Nueva Inglaterra, Abraham Prescott mata en pleno campo a su madre adoptiva con la que siempre había mantenido buenas relaciones. Regresa a su casa y se echa a llorar ante su padre adoptivo. Éste le pregunta y Prescott, sin dificultad, confiesa su crimen. Explica, a continuación, que había sufrido súbitamente un gran dolor de muelas y que no se acordaba de nada más. La investigación pondrá de manifiesto que ya había atacado a sus padres adoptivos durante la noche, pero se consideró una crisis de sonambulismo. Prescott es condenado a muerte, pero el jurado recomienda al mismo tiempo una conmutación. De todos modos, es ejecutado.

A estos casos y a otros del mismo tipo se refieren incansablemente los psiquiatras de la época, Metzger, Hoffbauer, Esquirol y Georget, William Ellis y Andrew Combe.[d]

¿Por qué, de entre todos los crímenes cometidos, son éstos los que se han considerado importantes y los que han constituido el núcleo de las discusiones entre médicos y juristas?

1. Hay que señalar, en primer lugar, que presentan un marco muy diferente de lo que había constituido hasta entonces la jurisprudencia de la locura criminal. Esquemáticamente, hasta finales del siglo XVIII, el derecho penal sólo planteaba la cuestión de la locura en los casos en los que el código civil y el derecho canónico también la planteaban. Es decir, cuando se presentaba bajo la forma de demencia e imbecilidad o bajo la forma de furor. En ambos casos, ya se tratara de un estado definitivo o de una explosión pasajera, la locura se manifestaba en numerosos signos bastante fácilmente reconocibles (hasta el punto que se discutía para saber si verdaderamente hacía falta un médico para autentificarla). Ahora bien, lo importante es que el desarrollo de la psiquiatría criminal no ha tenido lugar perfilando el problema tradicional de la demencia (por ejemplo, discutiendo sobre su evolución progresiva, carácter global o parcial, su relación con incapacidades innatas de los individuos) o analizando de cerca la sintomatología del furor (sus interrupciones, sus reincidencias, sus intervalos). Todos estos problemas, con las discusiones a las que dieron lugar durante años, han sido sustituidos por el nuevo problema de los crímenes que no van precedidos, acompañados o seguidos de alguno de los síntomas tradicionales, reconocidos, visibles, de la locura. En cada caso se insiste en el hecho de que no había antecedente, ni conflicto anterior del pensamiento o de la conducta, ni delirio; que tampoco había agitación ni desorden como en el furor; que el crimen surgía de eso que podemos llamar el grado cero de la locura.

[d] Metzger (J. D.), *Gerichtlich-medicinische Beobachtungen*, Königsberg, J. Kanter, 1778-1780, 2 vols.; Hoffbauer (J. C.), *Untersuchungen über die Krankheiten der Seele und der verwandten Zustände*, Halle, Trampen, 1802-1807, 3 vols.; Esquirol (J. E. D.), *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, París, Baillière, 1838, 2 vols.; Georget (E.), *Examen des procès criminels des nommés Léger, Feldtmann, Lecouffe, Jean-Pierre et Papavoine, suivi de quelques considérations médico-légales sur la liberté morale*, París, Migneret, 1825; Hellis (W.C.), *A Treatise on the Nature, Symptoms, Causes and Treatment of Insanity, with Practical Observations on Lunatic Asylums*, Londres, Holdsworth, 1838; Combe (A.), *Observations on Mental Derangement*, Edimburgo, J. Anderson, 1831.

2. El segundo rasgo común es demasiado evidente como para insistir mucho más. No se trata de delitos leves sino de crímenes graves: casi todos asesinatos, acompañados a veces de extrañas crueldades (canibalismo de la mujer de Sélestat). Es importante señalar que esta psiquiatrización de la delincuencia se ha hecho, en cierto modo, «por lo alto». Esto rompe igualmente con la tendencia fundamental de la jurisprudencia anterior. Cuanto más grave era el crimen, menos convenía plantear la cuestión de la locura (se ha rechazado durante mucho tiempo tomarla en consideración cuando se trataba de un crimen sacrílego o de lesa majestad). Que hubiera todo un espacio común a la locura y a la ilegalidad era algo que se admitía para los delitos menores —pequeñas violencias, vagabundeos—, y que se combatían, al menos en determinados países como en Francia, con la medida ambigua del internamiento. Ahora bien, no es en absoluto por esta zona difusa del desorden cotidiano por donde la psiquiatría ha podido penetrar con fuerza en la justicia penal; más bien enfrentándose al gran acontecimiento criminal, extremadamente violento y extremadamente raro.

3. Estos grandes asesinatos tienen igualmente en común que se producen en un escenario doméstico. Son los crímenes de la familia, de la casa, todo lo más del vecindario. Padres que matan a su primogénito, niños que matan a sus padres o protectores, sirvientes que matan al hijo de la familia o del vecino, etc. Se trata, según vemos, de crímenes que asocian a personas de generaciones diferentes. El binomio niño-adulto o adolescente-adulto está casi siempre presente.

Y es que estas relaciones de edad, de lugar, de parentesco, se valoraban en esa época como las más sagradas relaciones al mismo tiempo que las más naturales, y las más inocentes también, las más desinteresadas y desapasionadas. Son crímenes contra la naturaleza, contra las leyes que uno imagina desde el primer momento inscritas en el corazón humano y que vinculan las familias y las generaciones, más que crímenes contra la sociedad y sus reglas. La forma de los crímenes que, a comienzos del siglo XIX, se presenta como apropiada para plantear al respecto la cuestión de la locura es, pues, el crimen contra natura. El individuo en el cual locura y criminalidad se unen y plantean el problema de sus relaciones no es el hombre del pequeño desorden cotidiano, la pálida silueta que se mueve entre los confines de la ley y de la norma, sino el gran monstruo. La psiquiatría del crimen, en el siglo XIX, se inauguró con una patología de lo monstruoso.

4. Todos estos crímenes, finalmente, tienen en común el haber sido realizados «sin razón», quiero decir, sin interés, sin pasión, sin motivo, incluso fundados en una ilusión delirante. En todos los casos que he citado, los psiquiatras, para justificar su intervención, insisten en el hecho de que no había entre los protagonistas del drama ninguna relación que permitiera hacer inteligible el crimen. En el caso de Henriette Cornier, que había decapitado a la hija de sus vecinos, hubo cuidado en señalar que no había sido la amante del padre y que no había actuado por venganza. En el de la mujer de Sélestat que había puesto a cocer la pierna de su hija, un elemento importante de la discusión fue: ¿había o no hambruna en la época?, ¿era la acusada pobre o no?, ¿estaba hambrienta o no? El fiscal dijo: si ella hubiera sido rica, se podía haber considerado como alienada; pero era miserable, tenía hambre; cocer con las coles la pierna era una conducta interesada; por tanto, no estaba loca.

En el momento en que se funda la nueva psiquiatría y se aplican en casi todas las partes de Europa y América los principios de la reforma penal, el gran asesinato monstruoso, sin antecedente ni razón, la irrupción súbita de la contra natura en la naturaleza, es, por tanto, la forma singular y paradójica bajo la cual se presenta la locura criminal o el crimen patológico. Digo paradójica, ya que se trata de comprender un tipo de alienación que no se manifiesta más que en el momento y bajo las formas del crimen, una alienación que no tendría más síntoma que el crimen en sí mismo y que podría desaparecer una vez cometido. E inversamente, se trata de localizar crímenes cuya razón, autor, «responsable jurídico» es, de alguna manera, lo que en el sujeto está fuera de la responsabilidad del sujeto; a saber, la locura que se esconde en él y que no puede dominar, porque muy a menudo no es consciente de ella. Lo que la psiquiatría del siglo XIX ha inventado es esa entidad absolutamente ficticia de un crimen-locura, de un crimen que es enteramente locura, de una locura que no es otra cosa que crimen. Lo que durante más de medio siglo se ha llamado monomanía homicida. No es cuestión ahora de trazar nuevamente el trasfondo teórico de la noción. Ni de seguir las innumerables discusiones entre hombres de ley y médicos, abogados y magistrados, a las que ha dado lugar. Quisiera únicamente subrayar el hecho extraño de que los psiquiatras, con mucho empecinamiento, han tratado de hacerse sitio en los mecanismos penales, han reivindicado su derecho de intervención, más que buscando en los crímenes cotidianos los miles de pequeños signos visibles de locura que pueden acompañarlos, pretendiendo —lo cual era exorbitante— que había locuras que no se manifestaban más que en crímenes enormes. Y quisiera subrayar este otro hecho: a pesar de todas sus reticencias a aceptar esta noción de monomanía, los magistrados de la época acabaron por aceptar el análisis psiquiátrico de los crímenes a partir de esta noción tan extraña y para ellos tan inaceptable.

¿Por qué esta gran ficción de la monomanía homicida ha sido la noción clave en la protohistoria de la psiquiatría criminal?

La primera serie de cuestiones que se plantea es sin duda ésta: a principios del siglo XIX, cuando la tarea de la psiquiatría era definir su especificidad dentro del campo de la medicina y dar a conocer su carácter científico entre las otras prácticas médicas, en ese momento, en que la psiquiatría se funda como especialidad médica (hasta entonces era más un aspecto que un campo de la medicina), ¿por qué quiso adentrarse en una región en la que hasta entonces había intervenido con mucha discreción? ¿Por qué los médicos tuvieron tanto interés en reivindicar la condición de locos para personas que habían sido consideradas, sin ningún problema hasta entonces, como simples criminales? ¿Por qué los vemos en tantos países protestar contra la ignorancia médica de los jueces y de los miembros de los jurados, solicitar la gracia o la conmutación de penas de algunos condenados, reclamar el derecho a ser oídos como expertos en los tribunales, publicar cientos de informes y de estudios para demostrar que tal o cual criminal era un alienado? ¿Por qué esta cruzada a favor de la patologización del crimen, todo esto bajo el signo de la noción de monomanía homicida? El hecho es tanto más paradójico cuanto que, poco tiempo antes, a finales del siglo XVIII, los primeros alienistas (Pinel sobre todo) protestan contra la mezcla, que se practicaba en muchos lugares de internamiento, entre

delincuentes y enfermos. Este parentesco, que había costado tanto romper, ¿por qué se quiere renovar?

No basta con invocar no sé qué imperialismo de los psiquiatras (buscando atribuirse un nuevo dominio), o incluso un dinamismo interno del saber médico (buscando racionalizar el campo confuso donde se mezclan la locura y el crimen). Si el crimen se ha convertido para los psiquiatras en un reto importante es porque se trata más de una modalidad de poder que garantizar y justificar que de un campo de conocimiento que conquistar. Si la psiquiatría se hizo importante en el siglo XIX, no es simplemente porque aplicaba una nueva racionalidad médica a los desórdenes del espíritu o de la conducta, sino también porque funcionaba como una forma de higiene pública. El desarrollo en el siglo XVIII de la demografía, de las estructuras urbanas, del problema de la mano de obra industrial, hizo aparecer la cuestión biológica y médica de las «poblaciones» humanas, con sus condiciones de existencia, de hábitat, de alimentación, con su natalidad y su mortalidad, con sus fenómenos patológicos (epidemias, endemias, mortalidad infantil). El «cuerpo» social deja de ser una simple metáfora jurídico-política (como la que encontramos en el *Leviathán*)[e] para aparecer como una realidad biológica y un campo de intervención médica. El médico, pues, debe ser el técnico de este cuerpo social, y la medicina, una higiene pública. La psiquiatría, a la vuelta de los siglos XVIII y XIX, ha alcanzado autonomía y se ha revestido con tanto prestigio por el hecho de que ha podido inscribirse en el marco de una medicina concebida como reacción a los peligros inherentes al cuerpo social. Los alienistas de la época pudieron discutir hasta el infinito sobre el origen orgánico o psíquico de las enfermedades mentales, pudieron proponer terapias físicas o psicológicas: a pesar de sus divergencias, todos tenían conciencia de tratar un «peligro» social, ya sea porque la locura les parecía ligada a condiciones malsanas de existencia (superpoblación, promiscuidad, vida urbana, alcoholismo, desenfreno), ya sea porque se percibía como fuente de peligros (para sí misma, para los demás, para el entorno, para la descendencia a través de la herencia). La psiquiatría del siglo XIX, por lo menos tanto como una medicina del alma individual, fue una medicina del cuerpo colectivo.

Se comprende la importancia que podría tener para esta psiquiatría el demostrar la existencia de algo tan fantástico como la

[e] Hobbes (T.), *Leviathan, or The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Londres, Andrew Crooke, 1651 (trad. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1989).

monomanía homicida. Se comprende que durante medio siglo, sin cesar, se haya intentado hacer funcionar esta noción, a pesar de su escasa justificación científica. En efecto, si existe la monomanía homicida se demuestra:

1. Que bajo algunas de sus formas puras, extremas, intensas, la locura es enteramente crimen, y nada más que crimen; luego, al menos en los límites últimos de la locura, hay crimen.
2. Que la locura es capaz de arrastrar no sólo desórdenes de la conducta, sino también el crimen absoluto, el que traspasa todas las leyes de la naturaleza y de la sociedad.
3. Que aunque esta locura sea de una intensidad extraordinaria, permanece invisible hasta el momento en que estalla; que nadie, por tanto, puede preverla salvo que se tenga un ojo ejercitado, una larga experiencia, un conocimiento bien fundado. En resumen, sólo un médico especialista puede identificar la monomanía. (Por esto, de una manera que no es más que aparentemente contradictoria, los alienistas definirán la monomanía como una enfermedad que sólo se manifiesta en el crimen, reservándose, sin embargo, el poder determinar sus signos premonitorios, las condiciones que predisponen a ello.)

Pero hay que plantear otra cuestión, situándose esta vez del lado de los magistrados y del aparato judicial. ¿Por qué, en efecto, aceptaron si no la noción de monomanía, al menos los problemas ligados a ella? Diremos, sin duda, que los magistrados, en su gran mayoría, rehusaron reconocer esta noción que permitía hacer de un criminal un loco cuya única enfermedad era cometer crímenes. Con mucho empeño y, por qué no decirlo, con cierto sentido común, hicieron todo lo posible por mantener aparte esta noción que los médicos les proponían y de la que se servían espontáneamente los abogados para defender a sus clientes. Sin embargo, a través de esta discusión sobre los crímenes monstruosos, sobre los crímenes «sin razón», la idea de un parentesco siempre posible entre locura y delincuencia poco a poco se fue aclimatando fuera de la institución judicial. ¿Por qué esta aclimatación se hizo tan fácilmente?, o, en otros términos, ¿por qué la institución penal que durante tantos siglos había podido prescindir de la intervención médica, había podido juzgar y condenar sin que jamás se planteara el problema de la locura salvo en algunos casos evidentes, recurrió de tan buena gana al saber médico a partir de la década de 1820? Porque, no nos engañemos, los jueces ingleses, alemanes, italianos, franceses de la época a menudo rehusaron seguir las conclusiones de los médicos; rechazaron muchas

nociones que éstos les proponían. No obstante, no fueron violentados por los médicos. Ellos mismos solicitaron —según las leyes, reglas o jurisprudencias que varían de un país a otro— la opinión debidamente formulada por los psiquiatras y la solicitaron sobre todo a propósito de estos famosos crímenes sin razón. ¿Por qué?

¿Para que los nuevos códigos redactados y puestos en aplicación a principios del siglo XIX en casi todos los sitios hicieran hueco al peritaje psiquiátrico, o dieran una importancia nueva al problema de la irresponsabilidad patológica? En absoluto. Es incluso sorprendente constatar que estas nuevas legislaciones no modificaron en modo alguno el anterior estado de cosas: la mayor parte de los códigos de tipo napoleónico retoman el viejo principio de que el estado de alienación es incompatible con la responsabilidad y que excluye sus consecuencias. La mayoría de ellos, igualmente, retoman las nociones tradicionales de demencia y de furor que se utilizaban en los antiguos sistemas de derecho. Ni los grandes teóricos como Beccaria o Bentham, ni los que de hecho redactaron nuevas legislaciones penales, tratan de elaborar estas nociones tradicionales, ni de organizar nuevas relaciones entre castigo y medicina criminal —se limitan a afirmar de una manera muy general que la justicia penal debe curar esa enfermedad de las sociedades que es el crimen—. No fue «desde arriba» —mediante códigos o principios teóricos— como la medicina mental entró en la penalidad. Fue más bien «desde abajo», del lado de los mecanismos de castigo y del sentido que se les daba. Castigar se había convertido, entre todas las técnicas nuevas de control y de transformación de los individuos, en un conjunto de procedimientos concertados para modificar a los infractores: el ejemplo aterrorizador de la tortura o de la exclusión por el destierro no podían bastar en una sociedad donde el ejercicio del poder implicaba una tecnología razonada de los individuos. Las formas de castigo a las cuales se suscribían todos los reformadores de finales del siglo XVIII y todos los legisladores de principios del XIX —a saber, el encarcelamiento, los trabajos forzados, la vigilancia constante, el aislamiento parcial o total, la reforma moral, la falta de adecuación del castigo al estado moral del criminal y a sus progresos—, todo ello implica que el castigo se impone más sobre el criminal que sobre el crimen: es decir, sobre lo que le convierte en criminal, sus motivos, sus móviles, su voluntad profunda, sus tendencias, sus instintos. En los antiguos sistemas, la resonancia del castigo debía responder a la enormidad del crimen; de ahora en adelante, se busca adaptar las modalidades del castigo a la naturaleza del criminal.

Cabe comprender que, en estas condiciones, los grandes crímenes sin motivo hayan planteado al juez un problema difícil. Antaño, para que se pudiera castigar un crimen bastaba con encontrar al autor, que no hubiera tenido excusa, y que no se hubiera hallado en estado de furor o demencia. Pero, ¿cómo se puede castigar a alguien del que se ignoran todos los motivos y que permanece callado ante sus jueces, salvo para reconocer los hechos y admitir que era perfectamente consciente de lo que hacía? ¿Qué hacer cuando se presenta ante los tribunales una mujer como Henriette Cornier, que mata a una niña que apenas conocía, la hija de gente a la que no podía odiar ni amar, que decapita a la niña sin ser capaz de decir el menor motivo, que no busca ni por un instante esconder su crimen, y que sin embargo había preparado su acción, había elegido el momento para ello, se había provisto de un cuchillo y había buscado insistentemente la ocasión de estar a solas un momento con su víctima. En alguien que no había manifestado ningún signo de locura surge, pues, una acción voluntaria, consciente y razonada al mismo tiempo —todo lo que se necesita para una condena con arreglo a la ley— y sin embargo, no hay nada, ningún motivo, ningún interés, ninguna mala inclinación que permita determinar qué es lo que hay que castigar en la culpable. Se aprecia claramente que habría que condenar, pero no se comprende muy bien por qué castigar —no basta la razón, por supuesto, completamente externa, pero insuficiente del carácter ejemplar—. Si la razón del crimen se convierte ahora en la razón del castigo, ¿cómo castigar si se trata de un crimen sin razón? Para castigar se necesita saber cuál es la naturaleza del culpable, su endurecimiento, su grado de maldad, cuáles son sus intereses o inclinaciones. Si sólo se tiene el crimen por un lado, y al autor por otro, la responsabilidad jurídica pura y dura autoriza formalmente el castigo, pero no permite darle un sentido.

Se comprende que estos grandes crímenes sin motivos que los psiquiatras tenían tantas razones para resaltar, hayan sido, por razones bien distintas, problemas tan importantes para el aparato judicial. Obstinadamente, los procuradores han hecho valer la ley: nada de demencia, ni de furor, ni de alienación determinada por signos reconocidos; al contrario, actos perfectamente organizados; luego lo que hace falta es aplicar la ley. Pero por más que hagan, no pueden evitar plantear la cuestión del motivo; porque saben que de ahora en adelante, en la práctica de los jueces, el castigo está unido, al menos por una parte, a la determinación de los motivos; quizás Henriette Cornier había sido la amante del padre de la niña y quería vengarse; quizás ella, que había tenido que abandonar a sus hi-

jos, estaba celosa de esa familia feliz que vivía a su lado. Todas las requisitorias lo demuestran: para que pueda actuar la mecánica represiva, no basta la realidad de la infracción y su imputabilidad a un culpable; también hace falta establecer el motivo, digamos una conexión psicológicamente inteligible entre el acto y el autor. El caso de Sélestat, en el que se ejecutó a una mujer antropófaga porque habría podido tener hambre, me parece muy significativo.

Los médicos, a los que sólo se debía convocar para constatar los casos bastante evidentes de demencia o de furor, van, por tanto, a comenzar a ser denominados «especialistas del motivo»; deberán apreciar no sólo la razón del sujeto sino la racionalidad del acto, el conjunto de relaciones que unen el acto a los intereses, a los cálculos, al carácter, a las inclinaciones, a los hábitos del sujeto. Y si los magistrados se resisten a menudo a aceptar el diagnóstico de monomanía al cual los médicos tienden tanto, en cambio, éstos no pueden dejar de acoger con gusto el conjunto de problemas que plantea la noción: es decir, en términos más modernos, la integración del acto en la conducta global del sujeto. Cuanto más se dé esta integración, el sujeto será más punible. Cuanto sea menos evidente, el acto parecerá irrumpir en el sujeto como un mecanismo repentino e irreprensible, y el responsable será menos punible. La justicia, entonces, aceptará desentenderse de él como loco y confiarlo a la reclusión psiquiátrica.

Podemos extraer varias conclusiones al respecto:

1. La intervención de la medicina mental en la institución penal a partir del siglo XIX no es consecuencia o simple desarrollo de la teoría tradicional de la irresponsabilidad de los dementes y de los coléricos.

2. Se debe al ajuste de dos necesidades que dependían, una del funcionamiento de la medicina como higiene pública, otra del funcionamiento del castigo legal como técnica de transformación individual.

3. Estas dos nuevas exigencias se ligan una y otra con la transformación del mecanismo del poder por el cual, desde el siglo XVIII se trata de controlar el cuerpo social en las sociedades de tipo industrial. Pero, a pesar de este origen común, las razones de la medicina para intervenir en el campo de lo criminal y las razones de la justicia penal para acudir a la psiquiatría son esencialmente distintas.

4. El crimen monstruoso, al mismo tiempo contra natura y sin razón, es la forma bajo la cual coinciden la demostración médica de que la locura es, en último término, siempre peligrosa, y la impotencia judicial para determinar el castigo de un crimen sin haber determinado los motivos del mismo. La extraña sintomatología de la monomanía homicida se ha perfilado en el punto de convergencia de estos dos mecanismos.

5. Así se inscribe tanto en la institución psiquiátrica como en la institución judicial el tema del hombre peligroso. Cada vez más, la práctica y después la teoría penal, tenderán en el siglo XIX y después en el siglo XX a hacer del individuo peligroso el principal blanco de la intervención punitiva. Cada vez más, por su parte, la psiquiatría del siglo XIX tenderá a buscar los estigmas patológicos que pueden marcar a los individuos peligrosos: locura moral, locura instintiva, degeneración. El tema del individuo peligroso dará origen, por un lado, a la antropología del hombre criminal con la escuela italiana y, por otro, a la teoría de la defensa social representada, en primer lugar, por la escuela belga.

6. Pero otra consecuencia importante es que se va a transformar considerablemente la vieja noción de responsabilidad penal. Ésta, al menos en ciertos aspectos, estaba próxima todavía al derecho civil: necesidad, por ejemplo, para la imputabilidad de una infracción, de que su autor sea libre, consciente, cuerdo, fuera de toda crisis de furor. Ahora, la responsabilidad ya no está solamente ligada a esa forma de la conciencia, sino también a la inteligibilidad del acto en relación con la conducta, el carácter, los antecedentes del individuo. Éste aparece más responsable de su acto cuanto más esté ligado a él por una determinación psicológica. Cuanto más psicológicamente determinado se encuentra un acto, más podrá ser su autor considerado penalmente responsable. Cuanto más sea el acto de algún modo gratuito e indeterminado, más se tenderá a excusarlo. Paradoja, por tanto: la libertad jurídica de un sujeto se prueba por el carácter determinado de su acto; su irresponsabilidad está probada por el carácter en apariencia no necesario de su actuación. Con esta paradoja insostenible de la monomanía y del acto monstruoso, la psiquiatría y la justicia penal entraron en una fase de incertidumbre de la que aún no hemos salido: los juegos de la responsabilidad penal y de la determinación psicológica se han convertido en la cruz del pensamiento jurídico y médico.

*

Quisiera situarme ahora en otro momento que fue particularmente fecundo en las relaciones entre la psiquiatría y el derecho penal: los últimos años del siglo XIX y los primeros del siglo XX, entre

el primer Congreso de antropología criminal (en 1885) y la publicación por parte de Prins de la *Defensa social* (1910).[f]

Entre el período que evocaba anteriormente y el período del que quisiera hablar ahora, ¿qué pasó?

En primer lugar, en el orden de la psiquiatría propiamente dicha, la noción de monomanía se abandona, no sin titubeos y vueltas atrás, un poco antes de 1870. Y ello por dos razones. Primero, porque a la idea, al fin al cabo negativa, de una locura parcial referida a un único punto y que no se desencadena más que en determinados momentos la sustituye la idea de que una enfermedad mental no es forzosamente una ofensa al pensamiento o a la conciencia, aunque sí pueda atacar a la afectividad, a los instintos, a los comportamientos automáticos, dejando más o menos intactas las formas del pensamiento (lo que se ha llamado locura moral, locura instintiva, aberración de los instintos y finalmente perversión corresponde a esa creación que desde 1840 ha tomado como ejemplo privilegiado las desviaciones de la conducta sexual). Pero la monomanía es asimismo abandonada por otra razón: por la idea de enfermedades mentales de evolución compleja y polimórfica que pueden presentar tal o cual síntoma particular, en tal o cual otro estadio de desarrollo, y esto no solamente a escala individual sino incluso a escala de generaciones: se trata de la idea de degeneración.

Debido a que podemos definir esta gran arborescencia evolutiva, ya no hay que oponer los grandes crímenes monstruosos y misteriosos que remitirían a la violencia incomprensible de la locura, a la pequeña criminalidad demasiado frecuente, demasiado familiar para que uno tenga que recurrir a lo patológico. De ahora en adelante, ya se trate de incomprensibles masacres o de pequeños delitos (relacionados con la propiedad o la sexualidad), de todos modos se puede sospechar una perturbación más o menos grave de los instintos, o los estadios de una marcha ininterrumpida (es así como aparecen en el campo de la psiquiatría legal las nuevas categorías de la necrofilia hacia 1840, de la cleptomanía hacia 1860, del exhibicionismo en 1876; o también la apropiación por parte de la psiquiatría legal de comportamientos como la pederastia o el sadismo). Tenemos, pues, al menos en principio, un *continuum* psiquiátrico y criminológico que permite plantear en términos médicos cualquier grado de la escala penal. La cuestión psiquiátrica ya no queda circunscrita a grandes crímenes, incluso si hemos de darle una respuesta negativa, conviene plantearla respecto de todas las infracciones.

[f] Primer Congreso internacional de antropología criminal (Roma, noviembre de 1885), *Actes du Congrès*, Turín, 1886. Prins (A.), *La Défense sociale et les transformations du droit pénal*, Bruselas, Misch et Thron, 1910.

Ahora bien, todo esto tiene consecuencias importantes para la teoría jurídica de la responsabilidad. En la concepción de la monomanía, la sospecha patológica se formaba allí donde no existía precisamente una razón para un acto; la locura era la causa de lo que no tenía sentido y la irresponsabilidad se establecía en ese desfase. Pero con este nuevo análisis del instinto y de la afectividad, tendremos la posibilidad de un análisis causal de todas las conductas, delictivas o no, cualquiera que sea el grado de su criminalidad. De ahí el laberinto infinito en el que se encuentra metido el problema jurídico y psiquiátrico del crimen. Si un acto está determinado por un nexo causal, ¿se debe considerar libre?, ¿no implica responsabilidad?, ¿es necesario para que se pueda condenar a alguien que sea imposible restituir la inteligibilidad causal de su acto?

En el trasfondo de esta nueva manera de plantear el problema, hay que mencionar varias transformaciones que han sido, al menos en parte, su condición de posibilidad. En primer lugar, un desarrollo intensivo de la red policial en la mayoría de los países de Europa, lo que conlleva, en particular, la reordenación y el inicio de la vigilancia del espacio urbano; lo que conlleva también la persecución mucho más sistemática y eficaz de la pequeña delincuencia. Hay que añadir que los conflictos sociales, las luchas de clases, los enfrentamientos políticos, las revueltas armadas —desde los destructores de máquinas de principios de siglo hasta los anarquistas de los últimos años pasando por las huelgas violentas, las revoluciones de 1848 y la Comuna de 1870— han incitado a los poderes a asimilar los delitos políticos, para desacreditarlos mejor, al crimen de derecho común.

A esto hay que añadir todavía otro elemento: el fracaso repetido y señalado sin cesar del aparato penitenciario. El sueño de los reformadores del siglo XVIII y más tarde de los filántropos de la época siguiente fue que el encarcelamiento, siempre que estuviera racionalmente dirigido, tuviera un papel de verdadera terapia penal; la rehabilitación de los condenados debía ser el resultado de esto. Ahora bien, muy pronto nos dimos cuenta de que la prisión conducía a un resultado exactamente opuesto, que era más bien una escuela de delincuencia, y que los más finos métodos de los aparatos policial y judicial, lejos de asegurar una mayor protección contra el crimen, llevaban a lo contrario, a un reforzamiento del medio criminal, por mediación de la prisión.

Nos encontrábamos, pues, por toda una serie de razones, en una situación de gran demanda social y política de represión y de reacción frente el crimen; esta demanda implicaba la originalidad de que debía pensarse en términos jurídicos y en términos médicos; y sin embargo, la pieza central de la institución penal desde la Edad Media, a saber, la responsabilidad, parecía completamente inadecuada para reflexionar sobre un campo tan amplio y espinoso como la criminalidad médico-legal.

Esta inadecuación aparece, a la par, en el terreno de los conceptos y en el de las instituciones, en el conflicto que enfrentó, alrededor de 1890, a la llamada escuela de «antropología criminal» y a la Asociación internacional de derecho penal. Frente a los principios tradicionales de la legislación criminal, la escuela italiana o los antropólogos de la criminalidad pedían nada menos que una salida fuera del derecho —una verdadera «despenalización» del crimen mediante la puesta en práctica de un aparato que fuera de otro tipo que el previsto por los códigos—. Simplificando mucho, para la antropología criminal se trataba: 1) de abandonar totalmente la noción jurídica de responsabilidad, de plantear como cuestión principal no el grado de libertad del individuo sino el nivel de peligrosidad que constituye para la sociedad; 2) de destacar, por otra parte, que los inculpados a los que el derecho reconoce como irresponsables, al tratarse de enfermos, locos, anormales o víctimas de impulsos irresistibles, son justamente los realmente peligrosos; 3) de hacer valer que lo que llamamos «pena» no tiene que ser un castigo, pero sí un mecanismo de defensa de la sociedad; de destacar, entonces, que la diferencia no está entre responsables que hay que condenar e irresponsables a los que ha de soltarse, sino entre sujetos absoluta y definitivamente peligrosos y aquellos otros que mediante ciertos tratamientos dejan de serlo; 4) de concluir que deben haber tres grandes tipos de reacciones sociales frente al crimen o, más bien, frente al peligro que constituye el criminal: la eliminación definitiva (por muerte o reclusión en una institución), la eliminación provisional (con tratamiento) y la eliminación en cierto modo relativa y parcial (esterilización, castración). Se observa claramente la serie de desplazamientos que solicita la escuela antropológica: del crimen hacia el criminal, del acto efectivamente cometido hacia el peligro virtualmente incluido en el individuo, del castigo modulado del culpable a la protección absoluta de los demás.

Se puede decir que aquí se llegaba a un punto de ruptura: la criminalidad desarrollada desde la vieja monomanía, en confluencia a menudo tormentosa con el derecho penal, corría el riesgo de ser excluida por exceso de radicalidad. Nos encontraríamos en una situación algo semejante a la del punto de partida: un saber técnico incompatible con el derecho, asediándolo desde el exterior y sin poder hacerse entender por éste. Y así como la noción de monomanía podía servir para recubrir de locura un crimen cuyas razones no se veían, la noción de degeneración permitía relacionar al menor de los criminales con todo un peligro patológico para la sociedad, y finalmente para la especie humana entera. Todo el campo de las infracciones se podía mantener en términos de peligro y, por tanto, de protección que había que asegurar. El derecho ya no tenía más que callar, o taparse los oídos y negarse a escuchar.

A menudo se dice que las propuestas fundamentales de la antropología criminal se han visto descualificadas con bastante rapidez por diversas razones: su conexión con el cientifismo, con cierta ingenuidad positivista de la cual el desarrollo de las ciencias se ha encargado de curarnos en el siglo XX; su parentesco con un evolucionismo histórico y social que también fue rápidamente desacreditado; el apoyo que encontraban en una teoría neuropsiquiátrica de la degeneración, que la neurología, por una parte, y la psiquiatría, por otra, han desmantelado con rapidez; su incapacidad para ser operativas tanto en la forma de legislación penal como en la práctica judicial. La época de la antropología criminal, con sus ingenuidades radicales, parece haberse esfumado con el siglo XIX; una psicosociología de la delincuencia, mucho más sutil y mucho más aceptable por el derecho penal, parece haber tomado el relevo.

Ahora bien, de hecho, me parece que la antropología criminal, al menos en sus formas generales, no ha desaparecido tan completamente como se quiere presentar, y algunas de sus tesis fundamentales, las más exorbitantes también en relación con el derecho tradicional, poco a poco se han anclado en el pensamiento y en la práctica penal. Pero esto no se habría podido producir por el simple valor de la verdad o la mera fuerza de persuasión de esta teoría psiquiátrica del crimen. En realidad, lo que se ha producido es toda una mutación en relación con el derecho. Cuando digo «en relación con el derecho» es mucho decir, sin duda, ya que las legislaciones penales, excepciones aparte (como el código noruego, aunque se trataba, después de todo, de un nuevo Estado), y salvando algunos proyectos que han quedado en el limbo (como el proyecto de código penal suizo), han permanecido aproximadamente semejantes: las leyes sobre la suspensión, la reincidencia o la relegación han sido las principales modificaciones aportadas, no sin titubeos, por la legislación francesa. Por este lado yo no vería las mutaciones sino por el lado de una

pieza a la vez teórica y esencial: la noción de responsabilidad. Y si ha podido ser modificada, no es tanto a causa de una sacudida de presión interior, sino sobre todo, porque, al mismo tiempo, en el campo del derecho civil se había producido una evolución considerable. Mi hipótesis sería: el derecho civil y no la criminología es el que ha permitido que el pensamiento penal se modificase en dos o tres puntos capitales; éste ha hecho posible la inserción en el derecho criminal de lo esencial de las tesis de la criminología es de la época. Puede ser que en esa reelaboración efectuada, en primer lugar, en el derecho civil los juristas hayan permanecido sordos ante las propuestas fundamentales de la antropología criminal, o que nunca hayan tenido el elemento susceptible de hacerlas entrar en el sistema de derecho. De un modo que puede parecer extraño a primera vista, el derecho civil es el que ha hecho posible en el derecho penal la articulación del código y de la ciencia.

Esta transformación en el derecho civil gira en torno a las nociones de accidente, de riesgo y de responsabilidad. De una manera muy general, hay que subrayar la importancia que alcanzó, en particular en la segunda mitad del siglo XIX, y no solamente para el derecho, sino también para la economía y la política, el problema del accidente. Me dirán que, desde el siglo XVI, el sistema de los seguros había puesto de manifiesto la importancia que ya se daba a los imprevistos, pero, por una parte, los seguros no cubrían más que los riesgos en cierto modo individuales y, por otra parte, excluían por completo la responsabilidad del interesado. En el siglo XIX, con el desarrollo del asalariado, de las técnicas industriales, del maquinismo, de los medios de transporte, de las estructuras urbanas, aparecieron dos cosas importantes: en primer lugar, los riesgos que se hacían correr a terceros (el empleador exponiendo a sus asalariados a accidentes de trabajo, los transportistas exponiendo a accidentes no sólo a los pasajeros sino también a gentes que el azar había situado ahí); además, el hecho de que estos accidentes a menudo podían relacionarse con un tipo de error —pero un error mínimo (inatención, falta de precaución, negligencia) cometido además por alguien que no podía soportar la responsabilidad civil y el pago de los daños correspondientes.

El problema era fundamentar en Derecho una responsabilidad exenta de culpa. Ése fue el esfuerzo de los civilistas occidentales y sobre todo de los juristas alemanes empujados por las exigencias de la sociedad bismarckiana —sociedad no sólo de disciplina sino también de seguridad—. En esta búsqueda de una responsabilidad exenta de culpa, los civilistas destacan cierto número de principios importantes:

1. Esta responsabilidad se debe establecer siguiendo no la serie de faltas cometidas, sino el encadenamiento de causas y efectos. La responsabilidad está más del lado de la causa que del lado de la falta: es la *Causalhaftung* de los juristas alemanes.

2. Estas causas son de dos tipos que no se excluyen mutuamente: el encadenamiento de hechos precisos e individuales que han sido inducidos los unos a partir de los otros; y la creación de riesgos inherentes a un tipo de acción, de herramienta, de empresa.

3. Ciertamente, estos riesgos deben disminuir del modo más sistemático y riguroso posible. Pero es seguro que nunca se les hará desaparecer, y que ninguna de las empresas características de la sociedad moderna estará exenta de riesgo. Como decía Saleilles, «una relación de causalidad ligada a un hecho puramente material que en sí mismo se presenta como un hecho arriesgado, no irregular en sí, no contrario a los usos de la vida moderna, pero desdeñoso de la extrema prudencia que paraliza la acción, en armonía con la actividad que se impone hoy en día y, por consiguiente, desafiando los odios y aceptando los riesgos, es la ley de vida de hoy, es la regla común y el derecho está creado para reflejar esa concepción actual del alma, a medida que evoluciona sucesivamente».[g]

4. Esta responsabilidad sin culpa está ligada a un riesgo que nunca podrá desaparecer del todo; la indemnización no está hecha para sancionarla como un cuasi castigo, sino para reparar los efectos, por una parte, y para tratar, por otra, de una manera asintótica, de disminuir en el futuro sus riesgos.

Eliminando el elemento de la culpa en el sistema de la responsabilidad, los civilistas introducían en el derecho la noción de probabilidad causal y de riesgo, y hacían aparecer la idea de una sanción que tendría por función defender, proteger y hacer presión sobre riesgos inevitables.

Ahora bien, de un modo bastante extraño esta despenalización de la responsabilidad civil es la que va a constituir un modelo para el derecho penal. Y ello a partir de las propuestas fundamentales formuladas por la antropología criminal. En el fondo, ¿qué es un criminal nato, o un degenerado, o una personalidad criminal, sino alguien que, siguiendo un encadenamiento causal difícil de recomponer, lleva un índice particularmente elevado de probabilidad criminal, siendo en sí mismo un riesgo de crimen? Así como se puede

[g] Saleilles (R.), *Les Accidents de travail et la responsabilité civile. Essai d'une theorie objective de la responsabilité délictuelle*, París, A. Rousseau, 1897, pág. 36.

determinar una responsabilidad civil sin establecer ninguna culpa, por la sola estimación del riesgo creado frente al que hay que defenderse sin que podamos anularlo, igualmente se puede hacer a un individuo penalmente responsable sin tener que determinar si era libre o si había culpa, simplemente relacionando el acto cometido con el riesgo de criminalidad que constituye su personalidad propia. Es responsable ya que por su mera existencia es creador de riesgo, aunque no sea culpable, ya que no ha elegido con entera libertad el mal sobre el bien. La sanción, por tanto, no tendrá por objeto castigar a un sujeto de derecho que voluntariamente hubiera infringido la ley, su papel será disminuir en la medida de lo posible —ya sea por eliminación, por exclusión, por restricciones diversas o bien por medidas terapéuticas— el riesgo de criminalidad representado por el individuo en cuestión.

La idea general de la *Defensa social* tal como fue expuesta por Prins a principios del siglo XX se forma mediante la transferencia a la justicia criminal de las elaboraciones propias del nuevo derecho civil. La historia de los congresos de antropología criminal y de los de derecho penal en la transición de un siglo a otro, la crónica de los conflictos entre sabios positivistas y juristas tradicionales y la brusca relajación que se produjo en la época de Liszt, de Saleilles, de Prins, la rápida desaparición de la escuela italiana a partir de ese momento, pero también la disminución en los juristas de la resistencia a la psicología del criminal, la constitución de un relativo consenso en torno a una criminología accesible para el derecho y de una penalidad que tendría en cuenta el saber criminológico, todo ello parece indicar que se acababa de encontrar en ese momento el «intercambiador» que se necesitaba. Ese intercambiador es la noción capital de *riesgo* al que el derecho hace sitio con la idea de una responsabilidad exenta de culpa, y al que la antropología, la psicología o la psiquiatría pueden dar cabida con la idea de una imputabilidad sin libertad. El término en adelante central de «ser peligroso» o de «terribilidad» fue introducido por Prins en la sesión de septiembre de 1905 de la Unión internacional de derecho penal.[h]

[h] La Unión internacional de derecho penal, fundada en 1889 por el belga Prins, el alemán von Liszt y el holandés van Hamel, promovió un movimiento de investigación criminológica y organizó hasta la guerra de 1914 numerosos congresos. M. Foucault hace referencia a la introducción de la noción de «estado peligroso» de Adolphe Prins en su comunicación al 10° Congreso internacional de derecho penal (Hamburgo, 12 de septiembre de 1905): «Las dificultades actuales del problema represivo», *Actes du X^e Congrès*, en *Bulletin de l'Union internationale de droit pénal*, vol. XIII, Berlín, J. Guttentag, 1906, pág. 362.

No haré recuento de las innumerables legislaciones, reglamentos o circulares que han puesto en práctica de una manera u otra, en todas las instituciones penales del mundo entero, esta noción de *estado peligroso*. Quisiera subrayar solamente dos o tres aspectos.

El primero es que, desde los grandes crímenes sin razón de principios del siglo XIX, el debate no se ha desarrollado de hecho en torno a la libertad, aunque la cuestión continúa planteada. El verdadero problema, el que ha sido efectivamente elaborado, es el del individuo peligroso. ¿Existen individuos intrínsecamente peligrosos? ¿Cómo se los reconoce?, ¿cómo puede uno reaccionar ante ellos? El derecho penal, a lo largo del siglo pasado, no ha evolucionado desde una moral de la libertad a una ciencia del determinismo psíquico; más bien ha extendido, organizado, codificado la sospecha y la localización de los individuos peligrosos, de la figura rara y monstruosa del monomaníaco, a la frecuente y cotidiana del degenerado, del pervertido, del desequilibrado constitucional, del inmaduro, etc.

Hay que señalar también que esta transformación no se ha producido solamente desde la medicina hacia el derecho, como resultado de la presión de un saber racional sobre los viejos sistemas prescriptivos, sino que se ha operado por un perpetuo mecanismo de llamada e interacción entre el saber médico o psicológico y la institución judicial. No es ésta la que ha cedido. Se ha constituido un campo de objetos y un conjunto de conceptos que ha nacido en sus fronteras y de sus intercambios.

Ahora bien, y quisiera detenerme en este punto, parece que la mayoría de las nociones que así se han formado son operativas para la medicina legal o para los dictámenes psiquiátricos en materia criminal.

Pero, ¿acaso no se ha introducido en el derecho algo más que las incertidumbres de un saber problemático, esto es, los rudimentos de otro derecho? Pues la penalidad moderna —y ello de la manera más patente desde Beccaria— da derecho a la sociedad sobre los individuos únicamente por lo que hacen: sólo un acto definido por la ley como infracción puede dar lugar a una sanción, modificable sin duda según las circunstancias o las intenciones. Sin embargo, al destacar cada vez más, no sólo al criminal como sujeto del acto, sino también al individuo peligroso como virtualidad de actos, ¿acaso no se dan a la sociedad derechos sobre el individuo a partir de lo que es? Ciertamente ya no a partir de lo que es por su estatus (como ocurre en las sociedades del Antiguo Régimen), sino de lo que es por naturaleza, según su constitución, según sus rasgos de carácter o sus variables patológicas. Una justicia que tiende a ejercerse sobre lo que uno es: he aquí algo exorbitante respecto de ese

derecho penal que los reformadores del siglo XVIII habían soñado, y que debía sancionar, de un modo absolutamente igualitario, las infracciones explícita y previamente definidas por la ley.

Me dirán, sin duda, que, a pesar de ese principio general, el derecho de castigar, incluso en el siglo XIX, se ha modulado no sólo a partir de lo que hacen los hombres sino también a partir de lo que son o de lo que se supone que son. Apenas instaurados los códigos modernos, se trató de flexibilizarlos a través de legislaciones como las de circunstancias atenuantes, la reincidencia o la libertad condicional; se trataba entonces de tomar en cuenta bajo los actos quién los había cometido. Y sin duda el estudio detallado y comparado de las decisiones de la justicia mostraría fácilmente que, en la escena penal, los infractores estaban al menos tan presentes como sus infracciones. Una justicia que no se ejerciera más que sobre lo que uno hace no es sin duda más que una utopía, y no forzosamente deseable. Pero desde el siglo XVIII al menos, ha constituido el principio rector, el principio jurídico-moral que rige la penalidad moderna. No era cuestión, todavía no puede ser cuestión, de ponerlo de golpe entre paréntesis. Insidiosamente, lentamente y por abajo, por fragmentos, es como se organiza una penalidad sobre lo que uno es: se han necesitado cerca de cien años para que esta noción de «individuo peligroso» que estaba virtualmente presente en la monomanía de los primeros alienistas, sea aceptada en el pensamiento jurídico, y al cabo de estos cien años, si bien se ha convertido en tema central en los peritajes psiquiátricos (en Francia, los psiquiatras requeridos como expertos hablan mucho más de la peligrosidad del individuo que de su responsabilidad), el derecho y los códigos parecen dudar en darle cabida: la reforma del código penal que se prepara en la actualidad en Francia apenas ha conseguido reemplazar la vieja noción de «demencia», que hacía al autor irresponsable de un acto, por las nociones de discernimiento y de control, que no son en el fondo más que su versión apenas modernizada. Tal vez presintamos lo que habría de temible en autorizar al derecho a intervenir sobre los individuos en razón de lo que son: una terrible sociedad podría salir de ahí.

Esto no obsta para que una vez en el terreno de los funcionamientos, los jueces, cada vez más, necesiten creer que juzgan a un hombre tal y como es y según lo que es. La escena que evocaba al empezar lo atestigua: cuando un hombre llega únicamente con sus crímenes ante sus jueces, cuando no tiene nada más que decir, cuando no hace al tribunal el favor de desvelarle algo así como el secreto de sí mismo, entonces...

2. DIÁLOGO SOBRE EL PODER

«Dialogue on Power» («Dialogue sur le pouvoir»); conversación y debate informal con estudiantes de Los Ángeles, transcrita por Grant Kim a partir de una grabación efectuada en mayo de 1975 en la Founders Room del Pomone College, en Claremont, y publicada en una revista destinada al campus. Wade (S.) (comp.), *Chez Foucault*, Los Ángeles, Circabook, 1978, págs. 4-22.

Un estudiante: Me gustaría preguntarle por la relación que establece usted entre discurso y poder. Si el discurso es el centro de una especie de poder autónomo, la fuente del poder —admitiendo que «fuente» sea la palabra adecuada—, ¿cómo se supone que podemos reconocer esta fuente? ¿Qué diferencia hay entre el análisis del discurso que usted hace y el método fenomenológico tradicional?

M. Foucault: No intento encontrar tras el discurso lo que constituiría su fuente, y que sería el poder, como haría una descripción de tipo fenomenológico o cualquier otro método interpretativo. ¡Parto del discurso tal como es! En una descripción fenomenológica, se intenta deducir del discurso aquello que afecta al sujeto hablante, se intenta encontrar a partir del discurso cuáles son las intencionalidades del sujeto hablante —un pensamiento que se está haciendo—. El tipo de análisis que llevo a cabo no trata del problema del sujeto hablante, sino que examina las diferentes maneras en las que el discurso desempeña un papel dentro de un sistema estratégico en el que el poder está implicado y gracias al cual funciona. El poder no está, por tanto, al margen del discurso. El poder no es ni fuente ni origen del discurso. El poder es algo que opera a través del discurso, puesto que el discurso mismo es un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder ¿Está claro?

Un estudiante: Suponga que se dedica usted a describir en un texto un sistema de discurso de este tipo. ¿Su texto capta ese poder? ¿Es una duplicación o una repetición del poder? ¿Se puede decir así? ¿O diría usted que su texto pretende poner de manifiesto que el poder o el sentido tienen siempre como razón de ser el poder?

M. Foucault: No, el poder no es el sentido del discurso. El discurso es una serie de elementos que operan dentro del mecanismo general del poder. En consecuencia, hay que considerar el discurso como una serie de acontecimientos, acontecimientos políticos, a través de los cuales el poder se transmite y se orienta.

Un estudiante: Pienso en el texto de un historiador. ¿Qué dice, de hecho, el historiador sobre el discurso del pasado? ¿Cuál es la relación entre el poder y el texto del historiador?

M. Foucault: No comprendo por qué habla usted precisamente del discurso de los historiadores. ¿Me permite poner otro ejemplo que me resulta más familiar? El problema de la locura, del discurso sobre la locura y todo lo que ha sido dicho en ciertas épocas sobre ella. No creo que el problema sea saber quién ha relatado ese discurso, qué forma de pensar o incluso de percibir la locura ha penetrado la conciencia de la gente de una época determinada, sino, más bien, examinar el discurso sobre la locura, las instituciones que se han encargado de él, la ley y el sistema jurídico que lo ha regulado y la forma en que los individuos se han encontrado excluidos por el hecho de que no tenían empleo o de que eran homosexuales. Todos estos elementos pertenecen a un sistema de poder del que el discurso no es más que un componente ligado a otros componentes. Son elementos de un conjunto. El análisis consiste en describir las correspondencias y relaciones recíprocas entre todos estos elementos. ¿Está más claro así?

El estudiante: Sí, gracias.

Un estudiante: Ayer por la tarde, dijo usted que acababa de terminar un libro dedicado a la reforma penal y a los sistemas jurídicos, a la exclusión que se ha operado en este campo. Me gustaría saber si está en condiciones de elaborar un modelo de poder con respecto al sistema penitenciario. ¿Cómo percibe la forma en que se ha tratado a los detenidos? ¿Se trata de castigo o de rehabilitación?

M. Foucault: Realmente creo haber encontrado la figura que da cuenta de este tipo de poder, de este sistema de poder. El panóptico de Bentham me ha suministrado una descripción precisa de él. De manera general, podemos describir el sistema mediante el cual ha sido excluida la locura en el siglo XVII y XVIII. Al final del siglo XVIII, la sociedad instauró un modo de poder que no se fundaba en la exclusión —todavía se sigue utilizando este término— sino en la inclusión en un sistema en el que cada uno debía ser localizado, vigilado, observado noche y día, en el que cada uno debía ser encadenado a su propia identidad. Usted sabe que Bentham concibió la prisión ideal, es decir, un tipo de edificio que podría ser tanto una prisión como un hospital, un asilo, una escuela o una oficina: en el centro, una torre rodeada de ventanas, después un espacio vacío y otro edificio circular que tenía celdas, horadadas por ventanas. En cada una de estas celdas se podía alojar, según el caso, un obrero, un loco, un escolar o un prisionero. Un único hombre apostado en la torre central es suficiente para observar exactamente lo que hace la gente en cada momento dentro de su pequeña celda. Esto, para Bentham, representa la fórmula ideal de encierro de todos estos individuos en las instituciones. He encontrado en Bentham el Cristóbal Colón de la política. Considero que representa una especie de figura mitológica de un nuevo tipo de sistema de poder —aquel al que nuestra sociedad ha recurrido hoy.

Un estudiante: ¿Se considera usted un filósofo o un historiador?

M. Foucault: Ni lo uno, ni lo otro.

El estudiante: ¿No es la historia el objeto principal de su estudio? ¿En qué se funda su concepción de la historia?

M. Foucault: Me he propuesto como objeto un análisis del discurso, al margen de cualquier formulación que se reduce a ofrecer un punto de vista. Mi programa no se funda tampoco en los métodos de la lingüística. La noción de estructura no tiene ningún sentido para mí. Lo que me interesa en el problema del discurso es el hecho de que alguien ha dicho algo en un momento determinado. No es el sentido lo que pretendo poner en evidencia, sino la función que se puede asignar al hecho de que eso haya sido dicho en este momento. Para mí, se trata de considerar el discurso como una serie de acontecimientos, de establecer y describir las relaciones que estos acontecimientos, que podemos llamar acontecimientos discursivos, man-

tienen con otros acontecimientos, que pertenecen al sistema económico, al campo político o a las instituciones. Considerado bajo este ángulo, el discurso no es más que un acontecimiento como los otros, incluso si los acontecimientos discursivos tienen, con relación a otros acontecimientos, su función específica. Un problema distinto es el de identificar cuáles son las funciones específicas del discurso y aislar ciertos tipos de discurso respecto de otros. Estudio también las funciones estratégicas de determinadas clases particulares de acontecimientos discursivos dentro de un sistema político o de un sistema de poder. ¿Me he explicado suficientemente?

El profesor: ¿Cómo describiría usted su visión de la historia? ¿Cómo se integra en el discurso la dimensión de la historia?

M. Foucault: El hecho de que considere el discurso como una serie de acontecimientos nos coloca automáticamente en la dimensión de la historia. El problema es que durante cincuenta años la mayor parte de los historiadores han optado por estudiar y describir estructuras y no acontecimientos. Asistimos hoy a un retorno a los acontecimientos en el campo de la historia. Entiendo por esto que lo que los historiadores llamaban un acontecimiento en el siglo XIX, era una batalla, una victoria, la muerte de un rey, o cosas de este tipo. Contra esta clase de historia, los historiadores de las colonias, de las sociedades han mostrado que la historia estaba constituida por un gran número de estructuras permanentes. La tarea del historiador era sacar a la luz estas estructuras. Es un objetivo que encontramos en Francia en los trabajos de Lucien Febvre, de Marc Bloch y en otros. Hoy los historiadores vuelven a los acontecimientos e intentan ver de qué manera la evolución económica o la evolución demográfica pueden ser tratadas como tales.

Tomaré como ejemplo un aspecto que se estudia ahora, desde hace bastantes años. La forma en que se ha llevado a cabo el control de la natalidad en la vida sexual de los occidentales es todavía muy enigmática. Este fenómeno es un acontecimiento muy importante, tanto desde el punto de vista económico como biológico. Usted sabe que en Gran Bretaña y en Francia, el control de nacimientos se ha practicado desde hace siglos. Si bien está claro que éste es un fenómeno que ha interesado a círculos restringidos, la aristocracia, sin embargo se observa también en gente muy pobre. Sabemos ahora que en el sur de Francia y en el campo se practicaba sistemáticamente el control de nacimientos desde la segunda mitad del siglo XVIII. Esto es, por ejemplo, un acontecimiento.

Consideremos otro ejemplo. En el siglo XIX hay un momento preciso a partir del cual la tasa de proteínas en la alimentación ha aumentado y la de cereales ha disminuido. Éste es un acontecimiento histórico, económico y biológico. El historiador actual se dedica a estudiar tanto estos fenómenos como otros muchos nuevos tipos de acontecimientos. Creo que es algo que la gente como yo tenemos en común con los historiadores. No soy historiador en el sentido estricto del término, pero los historiadores y yo tenemos en común el interés por el acontecimiento.

Un estudiante: En esta nueva forma de aproximación histórica, ¿qué lugar ocupa lo que llama arqueología del saber? ¿Cuando utiliza la expresión «arqueología del saber», hace referencia a un tipo nuevo de metodología, o bien se trata simplemente de una analogía entre las técnicas de la arqueología y las de la historia?

M. Foucault: Permítame volver atrás un momento y añadir algo a lo que he dicho sobre el acontecimiento como objeto principal de investigación. Ni la lógica del sentido ni la lógica de la estructura son adecuadas para este tipo de trabajo. No necesitamos ni de la teoría y la lógica del sentido, ni de la lógica y el método de la estructura; necesitamos algo diferente.

Un estudiante: Comprendo. ¿Quiere decirnos ahora si la arqueología es un nuevo método o simplemente una metáfora?

M. Foucault: Y bien...

El estudiante: ¿Es un elemento central en su concepción de la historia?

M. Foucault: Utilizo la palabra «arqueología» por dos o tres razones importantes. La primera es que es una palabra con la que puedo jugar. *Arché*, en griego, significa «principio». En nuestro idioma tenemos la palabra «archivo», que designa la forma en que los acontecimientos discursivos han sido registrados y pueden ser extraídos. El término «arqueología» remite al tipo de investigación que se dedica a extraer los acontecimientos discursivos como si estuvieran registrados en un archivo. Otra razón por la que utilizo esta palabra está relacionada con un objetivo que me he propuesto. Busco reconstruir un campo histórico en su totalidad, en todas sus dimensiones políticas, económicas y sexuales. Mi problema es en-

contrar la forma adecuada de analizar lo que ha constituido el hecho mismo del discurso. Mi propósito no es, por tanto, hacer un trabajo de historiador, sino descubrir por qué y cómo se establecen relaciones entre acontecimientos discursivos. Si hago esto es con el fin de saber lo que somos hoy. Quiero centrar mi estudio en lo que nos sucede hoy en día, lo que somos, lo que es nuestra sociedad. Pienso que en nuestra sociedad y en lo que somos hay una dimensión histórica profunda y, en este espacio histórico, los acontecimientos discursivos que se han producido desde hace años o siglos son muy importantes. Estamos inextricablemente ligados a los acontecimientos discursivos. En cierto sentido, sólo somos aquello que ha sido dicho hace siglos, meses o semanas...

Un estudiante: Me parece que una teoría del poder que se funda sobre estructuras o funciones implica siempre un rasgo cualitativo. Alguien que quisiera estudiar la estructura y la función de las manifestaciones del poder en una sociedad dada —la España de Franco o la República popular de Mao, por ejemplo— tendría que atender a estructuras y usos del poder cualitativamente diferentes. En este sentido, pienso que toda teoría del poder debe preguntarse por sus fundamentos ideológicos. Además, es muy difícil establecer el tipo de acontecimientos o de explicaciones que permiten identificar las estructuras o funciones del poder, sin tener en cuenta sus connotaciones políticas. Ya ve usted, por tanto, que el poder no está libre de ideología.

M. Foucault: No tengo nada que añadir; estoy totalmente de acuerdo.

El estudiante: Pero, si está de acuerdo, ¿no piensa que esto limita seriamente cualquier intento de construir un paradigma del poder que se funde sobre las condiciones políticas a las que nos adherimos?

M. Foucault: Por eso no pretendo describir un paradigma del poder. Me gustaría señalar la forma en que distintos mecanismos de poder funcionan en la sociedad, entre nosotros, dentro y fuera de nosotros. Quisiera saber de qué manera nuestros cuerpos, nuestras conductas cotidianas, nuestros comportamientos sexuales, nuestro deseo, nuestros discursos científicos y teóricos se vinculan a numerosos sistemas de poder, que a su vez están ligados entre sí.

Un estudiante: ¿En qué difiere su posición de la de alguien que adoptase una interpretación materialista de la historia?

M. Foucault: Pienso que la diferencia consiste en el hecho de que en el materialismo histórico se trata de colocar en la base del sistema las fuerzas productivas, a continuación las relaciones de producción, para llegar a la superestructura jurídica e ideológica y, finalmente, a aquello que da su profundidad, tanto a nuestro pensamiento como a la conciencia de los proletarios. Desde mi punto de vista, las relaciones de poder son, a la vez, más simples y más complicadas. Simples, en la medida en que no necesitan estas construcciones piramidales, y mucho más complicadas, puesto que existen múltiples relaciones entre, por ejemplo, la tecnología del poder y el desarrollo de las fuerzas productivas.

No podemos comprender dicho desarrollo a menos que descubramos en la industria y en la sociedad un tipo particular o varios tipos de poder actuantes —y actuantes dentro de las fuerzas productivas—. El cuerpo humano es, como sabemos, una fuerza de producción, pero el cuerpo no existe tal cual, como un artículo biológico o como un material. El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político. El poder político proporciona cierto espacio al individuo: un espacio donde comportarse, donde adoptar una postura particular, sentarse de una determinada forma o trabajar continuamente. Marx pensaba —así lo escribió— que el trabajo constituye la esencia concreta del hombre. Creo que ésa es una idea típicamente hegeliana. El trabajo no es la esencia concreta del hombre. Si el hombre trabaja, si el cuerpo humano es una fuerza productiva, es porque está obligado a trabajar. Y está obligado porque se halla rodeado por fuerzas políticas, atrapado por los mecanismos de poder.

Un estudiante: Lo que me molesta es el modo en que este punto de vista falsifica el gran principio marxista de base. Marx pensaba que si estamos obligados a trabajar, estamos obligados a aceptar una forma de socialización, con el fin de realizar el proceso de producción. Lo que nosotros llamamos relaciones de estructura es el resultado de tal obligación. Si queremos comprender qué tipos de relaciones sociales existen en una sociedad dada, debemos buscar qué estructuras de poder están ligadas a los procesos de producción. Y no creo que se trate de una relación determinada; pienso que, en realidad, se trata de una relación recíproca, de una relación dialéctica.

M. Foucault: No acepto la palabra dialéctica. ¡Rotundamente no! Hay que dejar las cosas muy claras. En el momento en que se pronuncia la palabra «dialéctica» se comienza a aceptar, incluso si no se dice expresamente, el esquema hegeliano de la tesis y la antítesis y, con él, un tipo de lógica que me parece inadecuada si se quiere dar una descripción verdaderamente concreta de estos problemas. Una relación recíproca no es una relación dialéctica.

Un estudiante: Pero si usted sólo acepta la palabra «recíproca» para describir estas relaciones hace imposible cualquier forma de contradicción. Por esta razón, considero que la utilización de la palabra dialéctica es importante.

M. Foucault: Examinemos, entonces, la palabra «contradicción». Déjeme decir, en primer lugar, hasta qué punto me satisface que haya planteado esta cuestión; creo que es muy importante. Mire usted, la palabra «contradicción» tiene en lógica un sentido particular. Conocemos bien lo que es una contradicción en la lógica de proposiciones. Pero cuando se considera la realidad y se intentan describir y analizar un número importante de procesos, se descubre que estas parcelas de realidad están exentas de contradicciones.

Vayamos al campo de la biología. En él encontramos un número importante de procesos recíprocos antagónicos, pero esto no quiere decir que se trate de contradicciones. No significa que en un lado de dicho proceso haya un aspecto positivo y, en el otro, uno negativo. Creo que es muy importante comprender que las luchas, los procesos antagónicos no constituyen, como presupone el punto de vista dialéctico, una contradicción en sentido lógico del término. No hay dialéctica en la naturaleza. Reivindico el derecho a estar en desacuerdo con Engels, sin embargo en la naturaleza —y Darwin lo ha mostrado muy bien— se encuentran numerosos procesos antagónicos que no son dialécticos. En mi opinión, ese tipo de formulación hegeliana no se tiene en pie.

Si repito constantemente que existen procesos como la lucha, el combate, los mecanismos antagónicos, es porque estos procesos se encuentran en la realidad y no son procesos dialécticos. Nietzsche ha hablado mucho de estos problemas; incluso diría que ha hablado más a menudo que Hegel. Pero ha descrito estos antagonismos sin referencia alguna con relaciones dialécticas.

Un estudiante: ¿Podemos aplicar lo que usted dice a una situación concreta, precisa? Si consideramos la cuestión del trabajo en la sociedad industrial, en relación, por ejemplo, con un problema particular de un trabajador, ¿tenemos entonces una relación recíproca, una relación antagónica o qué tipo de relación? Si analizo mis propios problemas en esta sociedad, ¿debo ver en ello relaciones recíprocas o relaciones antagónicas?

M. Foucault: Ni lo uno, ni lo otro. Usted alude aquí al problema de la alienación. Pero, mire usted, se pueden decir muchas cosas sobre la alienación. Cuando habla usted de «mis problemas», ¿no está introduciendo las grandes cuestiones filosóficas, teóricas, como por ejemplo: qué es la propiedad, qué es el sujeto humano? Ha dicho «mis problemas», pero esto sería objeto de una discusión distinta. Que usted tiene un trabajo y que el producto de este trabajo, de su trabajo, pertenece a otro, es un hecho. Sin embargo, eso no es una contradicción, ni una combinación recíproca; es el objeto de una lucha, de un enfrentamiento. Sea lo que fuere, el hecho de que el producto de su trabajo pertenezca a otro no es del orden de la dialéctica. No constituye una contradicción. Puede usted pensar que esto es moralmente indefendible, que no puede soportarlo, que tiene que luchar contra ello, sí, claro que sí. Pero no es una contradicción, una contradicción lógica. Y me parece que la lógica dialéctica es muy pobre —de uso fácil, pero realmente muy pobre— para quien desee formular en términos precisos significaciones, descripciones y análisis de los procesos de poder.

Un estudiante: ¿Cuáles son, si los hay, los intereses normativos que sostienen su investigación?

M. Foucault: ¿No es esto algo sobre lo que ya debatimos ayer por la tarde cuando me preguntó a qué proyecto debemos vincularnos hoy día?

El estudiante: No. No lo creo. Pongo un ejemplo: la manera en que usted elige los temas. ¿Qué es lo que le hace elegir unos en vez de otros?

M. Foucault: Es una pregunta difícil de responder. Podría hacerlo en un plano personal, coyuntural o, incluso, en un plano teórico. Elegiré el segundo, el plano coyuntural. Ayer por la tarde mantuve una discusión con una persona que me dijo: «Usted centra su estudio en temas como la locura, los sistemas penales, etc., pero todo esto no tiene nada que ver con la política». Pienso que, desde un

punto de vista marxista tradicional, tenía razón. Es verdad que, durante los años sesenta, problemas como la psiquiatría o la sexualidad eran considerados marginales en comparación con los grandes problemas políticos, como la explotación de los trabajadores. En esa época, entre la gente de izquierda en Francia y Europa nadie se interesaba por los problemas de la psiquiatría ni de la sexualidad, que se juzgaban como marginales y menores. Pero, a partir de la desestalinización, a partir de los años sesenta, creo que hemos descubierto que gran número de asuntos que considerábamos menores ocupan una posición absolutamente central en el terreno político, dado que el poder político no consiste únicamente en las grandes formas institucionales del Estado, en lo que llamamos aparato de Estado. El poder no opera en un solo lugar, sino en lugares múltiples: la familia, la vida sexual, la forma en que se trata a los locos, la exclusión de los homosexuales, las relaciones entre hombres y mujeres... relaciones todas ellas políticas. No podemos cambiar la sociedad, a no ser que cambiemos estas relaciones. El ejemplo de la Unión Soviética es, desde este punto de vista, decisivo. Podemos decir que la Unión Soviética es un país en el que las relaciones de producción han cambiado a partir de la Revolución. El sistema legal con respecto a la propiedad ha cambiado también. Igualmente, las instituciones políticas se han transformado a partir de la Revolución. Pero las pequeñas relaciones de poder en la familia, la sexualidad, la oficina, entre los trabajadores, etc., siguen siendo iguales en la Unión Soviética a las de los demás países occidentales. Nada ha cambiado realmente.

Un estudiante: En su reciente trabajo sobre el código y el sistema penal alude usted a la importancia del panóptico de Bentham. En *El orden del discurso* anuncia su propósito de estudiar los efectos del discurso psiquiátrico en el Código penal. Me pregunto si, para usted, el modelo de prisión de Bentham se integra en el campo del discurso psiquiátrico o si ve en ello solamente un indicio de la forma en que el discurso psiquiátrico ha influido en el Código penal...

M. Foucault: Me inclino más por la segunda solución. Pienso, en efecto, que Bentham ha respondido a este tipo de problema no solamente con una figura, sino también con un texto. El panóptico representa realmente para él una nueva técnica de poder que se puede aplicar a muchos campos, además de a la enfermedad mental.

Un estudiante: ¿La obra de Bentham ha tenido, en su opinión, una influencia propia o bien no ha hecho más que representar las influencias generales que se ejercían sobre el discurso científico?

M. Foucault: Bentham ha tenido una influencia considerable y los efectos de esta influencia se hacen sentir de manera directa. Por ejemplo, la forma en la que se han podido construir y administrar las prisiones en Europa y Estados Unidos está directamente inspirada en Bentham. Al comienzo del siglo XX, en Estados Unidos —no sabría decirle dónde— se pudo considerar a una determinada prisión como modelo ideal de un hospital psiquiátrico, con pequeñas modificaciones. Si, de hecho, un sueño como el de Bentham, un proyecto tan paranoico ha ejercido una influencia tan considerable es porque en ese mismo momento se asistía en toda la sociedad a la irrupción de una nueva tecnología del poder. Ésta se manifestaba, por ejemplo, en el nuevo sistema de vigilancia implantado en el ejército, en la manera en que en los escolares estaban expuestos día a día a la mirada de su profesor. Todo esto aparecía en ese mismo momento y el conjunto del proceso se encuentra en el sueño paranoico de Bentham. Es el sueño paranoico de nuestra sociedad, la verdad paranoica de nuestra sociedad.

Un estudiante: Si volvemos al problema de las influencias recíprocas y a su desencantamiento respecto al interés concedido al sujeto hablante, ¿es un error aislar a Bentham del contexto? ¿Bentham no se vio influido por lo que sucedía en su época, es decir, por las prácticas en las escuelas, la vigilancia en el ejército, etc.? ¿No podríamos decir que no es correcto limitarse exclusivamente a Bentham y que deberíamos prestar atención a todas las influencias que emanan de la sociedad?

M. Foucault: Sí.

Un estudiante: Ha dicho usted que estamos obligados a trabajar. Pero, ¿queremos trabajar? ¿Elegimos trabajar?

M. Foucault: Sí, deseamos trabajar, queremos y nos gusta trabajar, pero el trabajo no constituye nuestra esencia. Decir que queremos trabajar y fundar nuestra esencia en nuestro deseo de trabajar son dos cosas muy diferentes. Marx afirmaba que el trabajo es la esencia del hombre. Ésa es, en el fondo, una concepción hegeliana. Es muy difícil integrar esta concepción en el conflicto que enfrenta

a las clases en el siglo XIX. Quizá sepa usted que Lafargue, el yerno de Marx, escribió un libro del que nadie habla en los círculos marxistas.[a] Este silencio me divierte. La indiferencia de la que este libro es objeto es irónica, y sin embargo, es algo más que irónica: es sintomática. Lafargue escribió, en el siglo XIX, un libro sobre el amor al ocio. Le era verdaderamente imposible imaginar que el trabajo pudiera constituir la esencia del hombre. Entre el hombre y el trabajo no existe ninguna relación esencial.

Un estudiante: Es algo que hacemos.

M. Foucault: ¿Qué?

El estudiante: ¡Trabajar!

M. Foucault: A veces.

Un estudiante: ¿Podría aclarar la relación entre la locura y el artista? Quizá, con respecto a Artaud. ¿Cómo cabe relacionar —si esto es posible y deseable— el Artaud loco con el Artaud artista?

M. Foucault: Verdaderamente no puedo responder a esta pregunta. Le diría que la única cuestión que me interesa es cómo, desde el final del siglo XVIII hasta nuestros días, ha sido y es posible ligar la locura al genio, a la belleza, o al arte. ¿Por qué tenemos la singular idea de que si alguien es un gran artista hay en él necesariamente algún signo de locura? Otro tanto podríamos decir del crimen. Cuando alguien comete algo así como lo que llamaríamos un bello crimen, nadie piensa que ello pueda ser el resultado de una especie de genio sino que es obra de la locura. La relación entre la locura y el crimen, la belleza y el arte es muy enigmática. Nuestra tarea, en mi opinión, es intentar comprender por qué consideramos que esta relación es incuestionable. Pero no me gusta tratar estas cuestiones directamente —cuestiones como ¿los artistas están locos?, ¿qué hay de común locura en artistas y criminales?—. La idea de que estas relaciones son evidentes persiste en nuestra sociedad. El hecho de relacionarlas es absolutamente típico en nuestra cultura.

[a] Lafargue (P.), *La organización del trabajo: el derecho a la pereza y la religión del capital*, 6ª ed., Madrid, Fundamentos, 1998.

Un estudiante: Ayer por la tarde, dijo usted refiriéndose a Sartre que era el último profeta. Dejó ver que hoy la tarea del intelectual era elaborar herramientas o técnicas de análisis, comprender los diferentes modos en que el poder se manifiesta. ¿No es usted mismo un profeta? ¿No predice los acontecimientos o el uso que se hará de sus ideas?

M. Foucault: Soy un periodista.

El estudiante: ¿Debo entender que, en su opinión, la forma en que se utilizan las herramientas y los descubrimientos de los intelectuales no pertenece a su campo, y que corresponde a los trabajadores y al pueblo el problema de saber qué uso hacer del trabajo de los intelectuales? ¿No puede usted prever el uso que se hará de sus herramientas y de sus análisis? ¿Imagina modos de utilización que no podría aprobar?

M. Foucault: No, no puedo anticipar nada. Lo que puedo decir es que creo que debemos ser muy modestos con relación al posible uso político de lo que decimos y hacemos. No creo que exista una filosofía conservadora y una filosofía revolucionaria. La revolución es un proceso político; también es un proceso económico. Pero no constituye una ideología filosófica. Y esto es importante. Es la razón por la que una filosofía como la de Hegel ha podido ser, a la vez, una ideología, un método y un instrumento revolucionarios, pero también, algo conservador. Tomen el ejemplo de Nietzsche. Nietzsche ha desarrollado ideas e instrumentos fantásticos. Ha sido adoptado por el partido nazi y ahora son los pensadores de izquierda los que, en gran número, lo utilizan. No podemos saber a ciencia cierta si lo que decimos es revolucionario o no.

Esto es lo primero que tenemos que reconocer. Lo que no significa que nuestra tarea sea simplemente fabricar herramientas que sean bellas, útiles o divertidas y, a continuación, elegir cuáles deseamos lanzar al mercado, en el caso de que se presentase alguien que quisiera comprarlas o utilizarlas. Todo esto es muy bonito, pero hay algo más. Quienquiera que intente hacer algo —elaborar un análisis, por ejemplo, o formular una teoría— debe tener una idea clara de la manera en que quiere que su análisis o su teoría sean utilizados. Debe saber a qué fin desea que se aplique la herramienta que fabrica —que él mismo fabrica— y de qué forma quiere que sus útiles se relacionen con los que otros fabrican en ese momento. De modo que considero muy importantes las relaciones entre la co-

yuntura presente y lo que se hace dentro de un campo teórico. Hay que tener muy claras estas relaciones. No se pueden fabricar herramientas para cualquier fin, hay que fabricarlas para un fin concreto, pero hay que saber que serán, quizás, utilizadas para otros fines.

Lo ideal no es fabricar herramientas sino construir bombas porque, una vez que se han utilizado las bombas construidas, ya nadie las puede usar. Y debo añadir que mi sueño personal no es construir bombas, pues no me gusta matar gente. Sin embargo, me gustaría escribir libros-bomba, es decir, libros que sean útiles precisamente en el momento en que uno los escribe o los lee. Acto seguido, desaparecerían. Serían unos libros tales que desaparecerían poco tiempo después de que se hubieran leído o utilizado. Deberían ser una especie de bombas y nada más. Tras la explosión, se podría recordar a la gente que estos libros produjeron un bello fuego de artificio. Más tarde, los historiadores y otros especialistas podrían decir que tal o cual libro fue tan útil como una bomba y tan bello como un fuego de artificio.

3. LA LOCURA Y LA SOCIEDAD

«Kyōki to shakai» («La folie et la société»), en Foucault (M.) y Watanabe (M.), *Tetsugaku no butai*, Tokio, Asahi-Shuppansha, 1978, págs. 63-76. (Conferencia pronunciada en la facultad de artes liberales de la Universidad de Tokio, en octubre de 1970, de la que se había publicado un resumen en *Tōdai Kyōyōgakubu-hō*, 20 de noviembre de 1970, pág. 1.)

Quisiera ante todo agradecer al profesor Maeda las palabras tan amables que acaba de dirigirme y la acogida que ha tenido a bien dispensarme, así como su gentileza al decir que, felizmente, una conferencia como ésta puede ahora pronunciarse. Por mi parte, no estoy muy seguro de que mis palabras vayan a tener la misma importancia o el mismo interés que los movimientos de lucha que se desarrollaron en esta misma sala.[a] En fin, digamos que las circunstancias son tales, que ahora puedo hablar. ¡Dejemos de lado el problema de saber si es bueno o no que las conferencias puedan tener lugar y que los conferenciantes puedan hablar! Vamos a hacer como si fuera mejor. En cualquier caso, agradezco su presencia y su acogida.

He titulado el tema que hoy debo abordar con estas palabras: locura y sociedad. Para empezar, quisiera hacer dos advertencias. La primera es que me gusta ser interrumpido cuando doy una conferencia; si alguno de ustedes tiene preguntas u objeciones que formular, o simplemente si hay cosas que no se entienden, por favor, interrúmpanme. Quisiera, en la medida de lo posible, transformar el género un poco solemne y rígido de la conferencia en una forma un poco más humana de diálogo, de discusión o de impugnación,

[a] Alusión a los movimientos estudiantiles japoneses, de particular violencia en los años setenta.

como les parezca. Además, desearía decirles que con el título «locura y sociedad» no abordaré más que ciertos aspectos y no elegiré más que determinados ejemplos; lo que quisiera abordar no es el problema de las relaciones entre la locura general y las sociedades en general; seguiré un hilo conductor que será necesariamente una elección, un sistema de exclusión y un juego de olvidos. No me molestaré, antes al contrario, me alegraré mucho si alguien quiere aportar contraejemplos y enriquecer la charla necesariamente pobre y un poco desnuda que voy a mantener.

Una vez hechas estas dos advertencias, quisiera explicar por qué me interesa el problema de la locura y la sociedad, las relaciones entre locura y sociedad. Se puede decir que, en la tradición de la sociología europea, de la sociología digamos durkheimiana, e igualmente en la tradición de la historia de las ideas que se practicaba en la Europa Occidental a finales del siglo XIX y a principios del XX, preocupaban esencialmente los fenómenos positivos. Se trataba de buscar los valores reconocidos en el interior de una sociedad, de determinar de qué manera una sociedad afirmaba su propio sistema, sus propios valores, sus propias creencias. Dicho de otro modo, se buscaba esencialmente definir una sociedad o definir una cultura por su contenido positivo, intrínseco e interior.

Desde hace unos años, la sociología y más aún la etnología se han preocupado por el fenómeno inverso, por lo que podríamos llamar la estructura negativa de una sociedad: ¿Qué es lo que se rechaza en ella? ¿Qué se excluye? ¿Cuál es el sistema de prohibiciones? ¿Cuál es el juego de imposibilidades? Este análisis de la sociedad a partir de su sistema de exclusión, a partir de lo que tiene de negativo, ha permitido a los sociólogos, y sobre todo a los etnólogos, caracterizar, de una manera sin duda mucho más precisa que la escuela precedente, las diferentes culturas y las diferentes sociedades. En el fondo eso es lo que ha hecho un etnólogo como Lévi-Strauss, a diferencia de lo que hacía Durkheim. Cuando Durkheim trataba el problema del incesto, se preguntaba cuál era el sistema de valores afirmado por la sociedad al rechazar el incesto, e intentaba demostrar que el rechazo del incesto no era más que la consecuencia externa de cierta afirmación, la de la homogeneidad, la del carácter sagrado del cuerpo social y la de la sangre que representaba simbólicamente el cuerpo social en su vida.[b] Para no perjudicar a la sangre misma del grupo social, Durkheim decía que era fuera, en otro grupo social, donde había que

[b] Durkheim (E.), «La prohibition de l'inceste et ses origines», *Année sociologique*, 1898, t. I, págs. 1-70.

ir a buscar esposa. La prohibición del incesto no sería más que la consecuencia de una especie de afirmación central.

Contra esta interpretación de Durkheim, que era una interpretación en términos de positividad, Lévi-Strauss ha mostrado, por el contrario, que la prohibición del incesto era un sistema de elecciones y exclusiones y que, en una sociedad, afirmaciones y negaciones forman un sistema complejo; que la afirmación no es anterior a la negación; que lo que reconocemos y valoramos no es lo primero en relación con lo que rechazamos y excluimos, sino que de hecho toda sociedad coloca en cierto modo sobre las cosas, sobre el mundo, sobre el comportamiento una cuadrícula con casillas negras y blancas, una cuadrícula con sus positividades y sus negatividades.[c]

Me pregunto si lo que los etnólogos han hecho con respecto a las sociedades —esta tentativa para explicar los fenómenos negativos al mismo tiempo que los positivos—, no se podría aplicar a la historia de las ideas. Lo que he querido hacer y más aún quisiera rehacer, porque mis primeras tentativas no eran muy buenas, ni precisas, ni suficientes, es una conversión del mismo género. En lugar de explicar, como en la época de Paul Hazard o en Alemania en la época de Cassirer,[d] la cultura, la ciencia, las ideas de una época o de una sociedad a partir del sistema de creencias, en lugar de investigar primero lo que está admitido, reconocido o valorado por una sociedad, me he preguntado y me sigo preguntando si lo interesante no sería, al contrario, buscar lo que en una sociedad, lo que en un sistema de pensamiento, es rechazado y excluido. ¿Cuáles son las ideas o los comportamientos o cuáles son las conductas o los principios jurídicos o morales que no son recibidos, que no pueden ser recibidos, que son excluidos del sistema? En este sentido, he empezado a interesarme por el problema de la locura. En una sociedad como la nuestra o en cualquier sociedad, la locura es evidentemente, ante todo, lo que es excluido. También me pregunto si no se podría estudiar el racionalismo clásico o, de un modo más general todavía, el sistema de racionalidad de nuestras sociedades, de las sociedades

[c] Lévi-Strauss (C.), *Les Structures élémentaires de la parenté*, París, P.U.F., 1949 (trad. cast.: *Las estructurales elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1998).

[d] Alusión a los trabajos de Hazard (P.), *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, París, Boivin, 1934, 3 vols. (trad. cast.: *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Alianza, 1988); *La Pensée européenne au XVIII[e] siècle, de Montesquieu à Lessing*, París, Boivin, 1949, 3 vols.; y de Cassirer (E.), *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga, J. C. Mohr, 1932 (trad. cast.: *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1972).

que nos son contemporáneas, si no se podría examinar, analizar ese sistema de racionalidad estudiando, al mismo tiempo que el sistema positivo de racionalidad, el sistema negativo de la exclusión: ¿qué forma de locura se excluye?, ¿cómo se excluye la locura?, ¿cómo se recorta y se traza un límite entre lo que es razón y locura? Tal vez sea precisamente situándose en este eje del límite, en esa frontera, en ese filo de la navaja entre la razón y la sinrazón, entre la locura y la no-locura, como se podrá comprender a la vez lo que una sociedad reconoce y admite positivamente y lo que por esa misma sociedad, por esa misma cultura, es excluido y rechazado. Tal es la perspectiva un tanto etnológica que quisiera aplicar a la historia de las ideas. Digo «etnológica», en la medida en que se trataría de aplicar a la historia de las ideas un método, una forma de análisis de los sistemas que ya ha tenido éxito en el campo de la etnología. Quisiera situar este estudio en este marco amplio.

Voy a abordar ahora lo que constituye mi tema de hoy: el estudio, el esquema muy general de algunas de las relaciones que se pueden establecer entre la locura y la sociedad contemporánea de tipo industrial, es decir, la sociedad europea del siglo XVII hasta nuestros días.

En la tradición de los historiadores del pensamiento o de la civilización europea, hay un acontecimiento al que se le concede una enorme importancia. Es un acontecimiento que tiene dos aspectos, digamos dos cabezas, dos puntos de emergencia. Uno en Inglaterra y otro en Francia. Aproximadamente en la misma época, en Francia y en Inglaterra se produjo el siguiente hecho: se liberaron bruscamente los centros de internamiento donde se recluía a cierto número de personas que eran bien enfermos mentales en sentido estricto, bien parados, bien inválidos, o bien ancianos. Esta liberación de los grandes centros de internamiento se sitúa en Francia y en Inglaterra a finales del siglo XVIII. En Francia, este episodio, que tuvo lugar en 1792, en plena Revolución francesa, ha sido relatado a menudo por los historiadores. El médico Pinel fue destinado a uno de esos grandes centros donde se encerraba a este tipo de gente (retomaremos un poco su definición y sus características), para ser exactos en la *Salpêtrière*. Apenas nombrado médico en este hospital, lo visita y abre las puertas del centro, que en realidad era una prisión; saca a la calle a cierto número de personas y, además, abre las celdas en las que estaban encerrados y atados individuos considerados peligrosos por estar alterados o ser criminales. Declara que, de ahora en adelante, este lugar de encierro ya no funcionará como una cárcel, que no habrá más celdas ni cadenas, será un hospital donde las gentes serán consideradas como enfermos y donde los médicos tendrán por tarea cuidarles y por misión sanarles.

Este episodio tiene su semejante y equivalente en Inglaterra, más o menos por la misma época. En el horizonte del movimiento cuáquero se establecen, por primera vez en Europa, hospitales psiquiátricos en el sentido estricto del término.[e] Es decir, se abren centros que no estaban destinados a servir de prisión, pero sí a acoger cierto número de personas reconocidas como enfermos mentales, con el fin de poder curarlos.

Los historiadores tienen la costumbre de tratar este doble acontecimiento, el de Pinel y el de Tuke, como una ruptura fundamental en la historia de la locura, de la enfermedad mental y de la psiquiatría en Europa; habitualmente se dice que antes que Tuke y Pinel, la enfermedad mental en Europa no estaba reconocida como enfermedad, se trataba a los locos como prisioneros, como criminales, eventualmente incluso como animales; después, con Tuke y Pinel, se descubre bruscamente que los locos eran en realidad enfermos mentales que dependían de la medicina, y que había que sustituir las prisiones donde se les encerraba por alguna otra cosa como los hospitales psiquiátricos.

Creo que esta manera de escribir la historia de la locura y de la enfermedad mental es falsa y que, de hecho, bajo este análisis se esconde un buen número de prejuicios que habría que intentar identificar y erradicar.

Primer prejuicio: antes de la Revolución francesa, o antes de finales del siglo XVIII, en Europa los locos sólo eran considerados como criminales. Es rigurosamente inexacto. Los locos eran tratados de un modo que hay que especificar, un modo completamente característico de la sociedad europea de la época clásica. Pero el segundo prejuicio, mucho más grave, del cual quisiera ocuparme hoy, implica que a partir de esta fecha, más o menos 1790-1792, la locura se habría liberado del viejo estatuto, que hasta entonces había sido el suyo. A partir de esta fecha, la locura se habría tratado definitivamente en las sociedades industriales desarrolladas como una enfermedad; habría habido, por consiguiente, un cambio total, un cambio radical en el estatuto de la lo-

[e] En Inglaterra, la reforma hospitalaria está ligada a la familia Tuke. William Tuke (1732-1822) funda en 1796, con los cuáqueros, el «Retiro» de York para los alienados. Su nieto Samuel Tuke (1784-1857) publica una obra sobre esta fundación que provocará investigaciones parlamentarias sobre el régimen de los centros de alienados: *Description of the Retreat, an Institution near York for Insane Persons of the Society of Friends*, York, 1813.

cura: cercana al crimen antes de estas fechas y asimilada a la enfermedad después.

Creo que este segundo postulado, este segundo prejuicio, es todavía más falso que el primero. Es lo que quisiera mostrarles ahora. Me parece, en efecto, que existe cierto estatuto general de la locura que podemos encontrar, de una manera por otra parte modificable según las sociedades que analicemos, y a pesar de estas diferencias, en todos los tipos posibles de sociedad. Hay cierto estatuto universal y general del loco, que no tiene nada que ver con la naturaleza de la locura, sino con las necesidades fundamentales de todo funcionamiento social. Este estatuto general de la locura que se encuentra a través de todas las sociedades no se ha visto afectado por nuestras sociedades industriales desarrolladas. Me parece que en nuestras sociedades el loco es todavía un pariente muy próximo del loco que podemos encontrar en las sociedades que los etnólogos consideraban arcaicas o elementales. Quisiera mostrar en la primera parte de esta exposición que en toda sociedad existe un estatuto general del loco, estatuto del que se pueden encontrar manifestaciones en las sociedades europeas de la Edad Media, del siglo XVII y del XVIII, pero igualmente en esas mismas sociedades europeas de los siglos XIX y XX. Planteado este análisis general, trataré acto seguido de mostrar cómo y por qué, sin embargo, la condición del loco, de una manera por lo demás limitada y sin que lo esencial fuera mermado, se modificó en el siglo XVII en Europa y posteriormente, por segunda vez, en el siglo XIX. Intentaré asentar que estas modificaciones de la condición general del loco no menoscaban lo que podríamos llamar el estatuto etnológico general de la locura.

¿En qué consiste este estatuto etnólogico general de la locura? ¿Cómo caracterizarlo? Me parece que se podría decir lo siguiente. No existe, evidentemente, una sociedad sin reglas; no hay sociedad sin un sistema de coacciones; no existe, lo sabemos bien, una sociedad natural: toda sociedad, al plantear una coacción, plantea al mismo tiempo un juego de exclusiones. En toda sociedad, cualquiera que sea, habrá siempre un determinado número de individuos que no obedecerán al sistema de coacciones, por una razón bien simple: para que un sistema de coacciones sea efectivamente un sistema de coacciones, ha de ser tal que los hombres tengan siempre cierta tendencia a escapar de él. Si la coacción fuera aceptada por todo el mundo, está claro que no sería una coacción. Una sociedad no puede funcionar como tal sino a condición de que recorte en sí misma una serie de obligaciones que dejan fuera de su dominio y de su sistema a determinados individuos o determinados comportamientos o determinadas conductas, o determinadas palabras, o determinadas actitudes o determinados caracteres. No puede haber sociedad sin margen porque la sociedad se recorta siempre sobre la naturaleza de tal manera que haya siempre un resto, un residuo, alguna cosa que se le escape. El loco va a presentarse siempre en estos márgenes necesarios, indispensables de la sociedad.

Los etnólogos pueden identificar con bastante facilidad las categorías de individuos marginales que las sociedades dejan siempre fuera de ellas. Existen, a grandes rasgos, cuatro sistemas de exclusión que se puedan encontrar en todas las sociedades:

1. El sistema de exclusión en relación con el trabajo, con la producción económica. En toda sociedad, hay siempre individuos que no forman parte del circuito de la producción económica, ya sea porque están dispensados, ya sea porque son incapaces de ello. Por ejemplo, es generalmente tradicional en la mayoría de las sociedades que los individuos encargados de funciones religiosas no ocupen una posición definida en el ciclo de la producción. Se está dispensado del trabajo cuando se ejerce una función religiosa. Esto no está en absoluto generalizado pero es bastante frecuente. De todas formas, nunca ocurre que en una sociedad no haya personas que estén por una razón u otra, al margen del circuito del trabajo.

2. Siempre hay individuos que resultan marginales en relación no sólo con el trabajo sino también con la familia, es decir, no sólo en relación con la producción económica sino en relación con la reproducción de la sociedad. Existen célibes, ya sea porque quieran serlo, ya sea porque sean obligados a ello por una u otra razón, por ejemplo, su condición religiosa. Estos individuos están marginados en relación con el estatuto de la familia. No hay sociedad sin la existencia de individuos marginales en relación con el sistema familiar.

3. En toda sociedad hay siempre un sistema de exclusión que hace que la palabra de determinados individuos no sea recibida de la misma manera que la palabra de cualquier otro. Se trata de individuos cuya palabra es más sagrada que la de los demás o cuya palabra, por el contrario, es más vana y vacía que la de los otros y que, por ello, cuando hablan no obtendrán el mismo crédito, o no obtendrán con su palabra los mismos efectos que los individuos normales. Lo que dice un profeta en las sociedades de tipo judaico o lo que dice un poeta en la mayor parte de las sociedades no tiene la misma condición que lo que dice una persona cualquiera. Por tanto, existe una marginalidad en relación con el discurso o en relación con el sistema de producción de símbolos.

4. Hay, finalmente, un último sistema de exclusión: el que funciona en relación con el juego. En toda sociedad existe algo que pertenece al orden del juego o de la fiesta, y hay siempre individuos que no ocupan, en relación con el juego, la misma posición que los demás: están excluidos, o son incapaces de jugar o tienen, en relación con el juego, una situación particular, ya sea porque son los árbitros de dicho juego, ya sea al contrario, porque son objetos o víctimas del mismo. Por ejemplo, en un juego o en un rito como el chivo expiatorio, hay alguien que, en cierto sentido, es parte del juego y que, sin embargo, está excluido del mismo, es el que hace de chivo expiatorio, es decir, aquel que, por la posición que ocupa, el propio juego le conducirá a su exclusión de la ciudad.

Si bien es verdad que toda sociedad, aplicando la regla del trabajo, la regla de la familia, la regla del discurso y la regla del juego, excluye cierto número de individuos y les hace un sitio aparte y marginal en relación con la producción económica, en relación con la reproducción social, en relación con la circulación de símbolos, en relación con la producción lúdica, si hay sociedades en las que todas estas exclusiones operan, en dichas sociedades hay siempre una categoría de individuos que están excluidos al mismo tiempo de la producción, de la familia, del discurso y del juego. Dichos individuos son los que en líneas generales podemos denominar los locos.

Esto es lo que quiero decir. Los sacerdotes están, en general en la mayor parte de las sociedades, excluidos del sistema de producción económica; no tienen que trabajar. A veces ocurre que están excluidos del estatuto familiar, pero no siempre. Nos encontramos con individuos como los criminales que en muchas sociedades están excluidos del estatuto familiar, pero su discurso, por ejemplo, no está por lo mismo invalidado. Dicho de otro modo, hallamos individuos que son víctimas de alguno o algunos de los sistemas de exclusión; sólo existe una sola categoría de individuos que sean simultáneamente víctimas de los cuatro sistemas de exclusión; estos individuos son los que denominaríamos en nuestro vocabulario como los locos. Existe siempre, al margen de la sociedad, como residuo de todos los residuos, esta categoría de individuos.

Quisiera mostrar cómo si en toda sociedad estudiada por los etnólogos, toda sociedad digamos arcaica y elemental, existen individuos excluidos del trabajo, de la familia, del juego, del lenguaje y del discurso, en nuestras sociedades, a partir de estos mismos cuatro sistemas de exclusión es como se definen los locos. Ya se tomen ejemplos de la Europa medieval, del siglo XVII, de la Europa contemporánea o de sociedades industriales como las nuestras, creo que se puede constatar que el loco sigue siendo el individuo que se encuentra cuatro veces excluido: excluido del trabajo, excluido de la familia, excluido del discurso y excluido del juego. En este sentido, si lo que anticipo es verdad, se podría decir que el loco europeo o el japonés, el loco de nuestra sociedad, queda todavía perfectamente definido a partir de este mismo estatuto etnológico que podemos observar en sociedades mucho más elementales que las nuestras.

Veamos ahora, si no la demostración de esta idea —lo que sería pretencioso—, al menos algunos ejemplos que pueden ponernos sobre la pista de una demostración posible.

En primer lugar, considero que en nuestras sociedades —cuando digo nuestras sociedades, me refiero siempre y exclusivamente (porque por desgracia no conozco otras) a las sociedades europeas— se puede decir —es bastante evidente— que el loco se define esencialmente a partir de cierto estatus de exclusión con respecto al trabajo. El loco es aquel que no trabaja o aquel que no tiene «estatus ocupacional», como dirían los sociólogos en su perverso, preciso y definido vocabulario. En la Edad Media, en Europa, ¿cómo se caracterizaba al loco? Era esencialmente el personaje móvil, es decir, alguien que no pertenecía a ningún lugar ni a ningún señor, alguien que no estaba ligado a una ciudad como ciudadano, alguien que circulaba de ciudad en ciudad, de castillo en castillo o de hogar en hogar, errante por excelencia, tan marginal desde el punto de vista geográfico como desde el punto de vista jurídico, era alguien al que no se podía atribuir ni una profesión ni una propiedad ni una pertenencia. De una manera mucho más precisa, desde el siglo XVII, el loco ha sido definido esencialmente a partir de su incapacidad para trabajar. En efecto (volveré enseguida sobre ello), en el siglo XVII se comenzó a aplicar al loco un tratamiento, o más bien medidas sistemáticas y generales, esencialmente porque era incapaz de trabajar. A partir de su ociosidad fundamental o de su incapacidad para someterse a las reglas del trabajo, se reconoce al loco del siglo XVII. Los grandes hospitales, de los cuales hablaré luego, que se abren en Francia e Inglaterra a finales del siglo XVIII, de los que se liberó a cierto número de personas, habían sido organizados en el siglo XVII esencialmente para aparcar a las personas que no eran capaces de trabajar en el momento de la formación de las grandes sociedades capitalistas, comerciales y pronto industriales. En este ámbito, en el terreno en cierto modo de los ociosos, de los irreductibles al trabajo, se había comenzado a identificar, a aislar y a encerrar a los locos. En las sociedades como las nuestras, en las socie-

dades contemporáneas, se tienen demasiadas pruebas o signos de que el loco es alguien esencialmente incapaz de trabajar como para que haga falta insistir mucho en ello. ¿Qué significa para uno mismo reconocerse enfermo, o qué significa reconocer a otro como enfermo sino reconocer tanto en un caso como en el otro que no se es capaz de trabajar? Después de todo, el fracaso profesional, el fracaso en los logros, la incapacidad de ocupar su estatus social, es, desde nuestro punto de vista, el estigma primero y esencial a partir del cual se reconoce la aparición, el primer atisbo de fragilidad a causa de la enfermedad mental. El enfermo mental es aquel que se siente a sí mismo, o que es sentido por los otros, como incapaz para trabajar, o excluido del trabajo.

Creo que se podría decir lo mismo con respecto a la familia. En este terreno, Occidente ha experimentado una evolución muy importante. Hasta finales del siglo XVIII, incluso hasta principios del siglo XIX, en Occidente, ¿cuál era la instancia competente para solicitar el internamiento de un loco? ¿Cuál era la instancia que decidía su internamiento? Y, ¿quién decidía que el loco pudiera ser libre? No eran en absoluto los médicos, ni siquiera la administración civil —los certificados médicos que garantizaban que alguien estaba enfermo y que permitían, por tanto, el internamiento, esta práctica de los certificados médicos no se da en Occidente hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX—. Anteriormente, sólo la familia, es decir, el entorno inmediato, tenía el derecho de conseguir el internamiento de alguien. Si se trataba de una familia aristocrática, se pedía inmediatamente al poder central, es decir, al rey, una carta con el sello real u otra medida parecida, que permitía desembarazarse del individuo y recluirlo. Para la burguesía o para el pueblo, la familia solicitaba el internamiento del individuo al poder regional, al intendente o al representante del poder real en el lugar. La familia era pues la instancia a partir de la cual se operaba la exclusión del loco. La familia y sólo ella detentaba los criterios a partir de los cuales se podía decir: éste está loco, éste no lo está. El loco era realmente el marginal con relación a la familia.

La situación cambia mucho en Occidente a partir del siglo XIX. En Francia incluso se ha de esperar hasta 1838 —no hace más de ciento cincuenta años—, para que se codifique de un modo preciso la manera mediante la cual se debía internar a los locos.[f] Si bien la

[f] Referencia a la Ordenanza del 18 de diciembre de 1819 relativa a los centros públicos y privados dedicados a los enajenados, y la Ley del 30 de junio de 1838 sobre los enajenados.

familia puede solicitar el internamiento, no es ella la que lo decide. Es necesario un certificado médico, un certificado expedido tras un informe pericial, susceptible de ser confirmado o anulado por un contrainforme. El cuerpo médico, como tal, interviene para dar su opinión y únicamente la administración prefectoral puede determinar un internamiento, lo mismo que la liberación del enfermo mental en Europa desde el siglo XIX, que se obtiene siempre no a petición de la familia, sino con la autorización del médico y la autorización del poder civil, de la administración, del prefecto. Si la familia ha sido desposeída de su derecho de excluir al loco, no pienso que por ello el loco deje de ser familiarmente excluido, y eso al menos por dos tipos de razones. En primer lugar, el loco, o más bien el enfermo mental, puesto que nos situamos a partir del siglo XIX, sigue sin recuperar la totalidad de sus derechos familiares. Por ejemplo, los trámites de divorcio en Europa no son accesibles para el enfermo mental como lo son para cualquiera. El derecho a disponer de la fortuna propia tampoco está a disposición del enfermo mental como lo está para alguien en sus cabales. Se encuentra, pues, jurídicamente, en un estatus familiar particular y marginal, y no se beneficia del estatus familiar pleno y completo. Pero, sin embargo, esto no deja de ser todavía accesorio. Considero que el hecho importante sobre el que hay que insistir es éste. Les decía hace un momento que el gran signo por el que se reconocían, en las sociedades industriales como las nuestras, las primeras manifestaciones de la enfermedad mental era la inadaptación a las reglas del trabajo. Existe igualmente, un segundo gran signo, al menos tan importante como aquél, si no más, que es la alteración del comportamiento sexual. Ahora bien, tenemos aquí un fenómeno muy curioso. Hasta el primer tercio del siglo XIX, en Europa no se había tenido nunca la idea de que podría haber una conexión o una relación entre la enfermedad mental y la alteración de la conducta sexual. La idea de que un homosexual pudiera ser, en cierto modo, alguien emparentado de cerca o de lejos con un enfermo mental, jamás había aflorado en la mente de un europeo. La idea de que una mujer ninfómana pudiera ser una enferma mental, tampoco había sido nunca formulada en Occidente, ni por los juristas ni por los médicos ni por ningún otro. Curiosamente, sólo a partir del siglo XIX este alejamiento respecto de la moral familiar tomó el aspecto y, más tarde, el estatuto de enfermedad mental. El enfermo mental no sólo es aquel que no puede trabajar sino el que no puede adaptarse a las reglas de la moral familiar, el que no puede integrarse en este sistema ético y jurídico que constituye la familia eu-

ropea burguesa. Freud, que conocía no poco el problema de la enfermedad mental, respondió un día a alguien que le preguntaba: «¿"Cómo se reconoce a un neurótico?" "Ser neurótico es muy sencillo: es no poder trabajar más y ya no poder hacer el amor"». Estos dos grandes criterios de la enfermedad mental, la incapacidad de trabajar y la incapacidad de tener una conducta sexual normalmente reconocida por la sociedad europea, a mi entender, muestran hasta qué punto en nuestras sociedades el loco es aquel que se pone a prueba, que se reconoce a partir de ese doble sistema de exclusión que suponen las reglas del trabajo y las reglas de la familia, las reglas de la producción económica y las reglas de la reproducción social.

En tercer lugar, creo que, al igual que el loco en las sociedades primitivas o en las sociedades elementales, en nuestras sociedades, el enfermo mental es alguien objeto de una exclusión en relación con las reglas del discurso. De esto sólo voy a apuntar algunos ejemplos tomados de la sociedad europea de la Edad Media o del siglo XVII, y otros actuales.

Creo que tenemos cierto número de testimonios de que la palabra del loco en la Edad Media fue una palabra que gozaba de un estatus singular. En primer lugar éste, tan conocido, que apenas me atrevo a citarlo: en algunos grupos aristocráticos, en algunas pequeñas sociedades aristocráticas europeas, existía tradicionalmente un personaje curioso que se llamaba el bufón. El bufón era aquel que voluntaria o involuntariamente —es prácticamente imposible saberlo—, era un individuo marginal al que precisamente no se le pedía que se plegara ni a las reglas de la familia (era muy a menudo soltero), ni a las reglas del trabajo. Tenía esencialmente como papel decir determinadas cosas que habitualmente un individuo que ocupara un estatus normal en la sociedad no podía decir. Lo que los demás no podían decir, el bufón se encargaba de decirlo. El bufón decía a la gente sus verdades, servía igualmente de consejero, debía predecir el futuro, desenmascarar las mentiras, ironizar sobre los engreídos, etc. El bufón era, en cierto modo, la verdad en estado libre, pero una verdad suficientemente desarmada, suficientemente irónica para ser recibida sin herir ni tener el mismo efecto que si proviniera de alguien normal. El bufón era la institucionalización de la palabra loca; el bufón era el que (nuevamente no es posible saber si era voluntaria o involuntariamente, por juego o por naturaleza, poco importa) estaba loco o imitaba la locura de tal manera que pudiera poner en circulación una especie de palabra marginal en cierto sentido suficientemente importante como para ser escuchada pero suficientemente desvalorizada, suficientemente desarmada para que no tuviera ninguno de los efectos habituales de la palabra ordinaria. Se podría igualmente mostrar la importancia del loco en el teatro desde la Edad Media hasta el Renacimiento. El loco ocupa en el teatro una posición privilegiada: el loco sobre el escenario es el que de antemano dice la verdad, el que la ve mejor que la gente que no está loca, el que está dotado de una segunda vista. Pero, en todas estas obras de teatro, ya se trate de Shakespeare o del teatro barroco francés de comienzos del XVII, este loco que ve las cosas mejor que los personajes más sensatos, nunca es escuchado, y sólo una vez acabada la obra es cuando uno se percata retrospectivamente de que ha dicho la verdad. El loco es la verdad irresponsable.

He aquí algunos testimonios tomados de la literatura o de las instituciones que prueban el estatus particular que se reconocía en la Edad Media y aún en el Renacimiento a esa palabra del loco. Pienso que, en nuestra época, la palabra del loco tiene todavía, aunque de un modo sin duda bastante diferente, un estatus absolutamente particular y privilegiado. Me parece que en la época actual hay dos tipos de palabras que tienen una condición marginal, que se benefician tanto del hecho de ser recibidas como algo importante, como de no ser escuchadas como cualesquiera de las palabras más corrientes. Estos dos discursos singulares son el de la locura y el de la literatura.

Después de todo, la literatura en Europa, desde el siglo XIX, es una determinada clase de discurso que ya no se destina a decir la verdad, ni a dar una lección de moral, que ya no se destina a agradar a los que la consumen. La literatura es una especie de discurso esencialmente marginal que transcurre entre los discursos ordinarios, que los entrecruza, que gira por encima de ellos, a su alrededor, por debajo, que los cuestiona, pero que de todos modos nunca se tomará como uno de esos discursos utilitarios, como uno de esos discursos efectivos, como uno de esos discursos verdaderos que la política, la religión, la ética o la ciencia se encargan de poner en circulación. Creo que en Europa hasta el siglo XIX la literatura era todavía una forma de discurso profundamente institucionalizado. Escribir una obra de teatro era esencialmente querer agradar a un grupo de gente bien definido; escribir un libro, una novela era querer agradar a una determinada categoría de individuos, era querer edificar, o era querer dar una lección de moral. En cambio, a partir del siglo XIX, la literatura en Europa, en cierto modo, se ha desinstitucionalizado, se ha liberado con respecto al estatus institucional que era el suyo y tiende a convertirse, en sus formulaciones más ele-

vadas, las únicas que podemos considerar como válidas, en la palabra absolutamente anárquica, la palabra sin institución, la palabra profundamente marginal que cruza y socava todos los demás discursos. Tal es, creo, la razón por la que la literatura en Europa, precisamente desde ese momento, desde el siglo XIX, siempre ha estado fascinada por la locura. Después de todo, Hölderlin puede ser considerado como el primer gran ejemplo de la literatura o de la poesía moderna, pero de Hölderlin hasta Artaud, se ha dado continuamente, a través de la literatura occidental, este matrimonio curioso y un poco monstruoso entre la literatura y la locura. La literatura parece encontrar su vocación más profunda cuando se empapa de la palabra de la locura. La palabra poética más elevada es la de Hölderlin, como si la literatura, para conseguir desinstitucionalizarse, para hacerse cargo en todo su alcance de su anarquía posible, estuviera en algunos momentos obligada, o bien a imitar la locura o, más aún, a volverse literalmente loca. Citaba a Hölderlin, y se podría citar a Blake, Nietzsche, Artaud, pero asimismo a cuantos voluntariamente en su experiencia literaria han imitado o intentado alcanzar la locura, a todos los que se han drogado, por ejemplo, desde Edgar Allan Poe o Baudelaire, hasta Michaux. La experiencia gemela de la locura y de la droga en la literatura es probablemente del todo esencial, en cualquier caso es característica de ese estatus marginal que la locura ha recibido y que ha conservado la palabra del loco en nuestra sociedad.

El último rasgo que quisiera subrayar a propósito de ese estatus del loco en nuestra sociedad, en nuestras sociedades, se refiere al juego. Les decía que en las sociedades elementales, el loco era aquel que se excluía no sólo del trabajo, de la familia y del lenguaje sino también el que en relación con el juego tenía una situación marginal. Aquí tomaré de nuevo dos grupos de ejemplos: en primer lugar, de las sociedades de la Edad Media y después de las sociedades actuales.

En las sociedades europeas de la Edad Media, tenemos la prueba evidente del estatus particular del loco en una práctica muy curiosa. En la Edad Media, prácticamente todas las fiestas en las que participaba el grupo social al completo eran fiestas religiosas. Sólo existía una que no era religiosa: era una fiesta que se llamaba la fiesta de los locos. En el transcurso de esta fiesta, la tradición quería, en primer lugar, que la gente se disfrazara de tal manera que su estatus social resultara enteramente invertido, o en todo caso que los signos de su estatus social fueran invertidos. Los ricos se vestían como los pobres, los pobres adoptaban las vestimentas de los ricos, los que no eran nada en la sociedad se ponían a interpretar durante

unos días el papel de los más poderosos e, inversamente, los más poderosos interpretaban el papel de los más humildes. Era la inversión general del estatus social, era igualmente la inversión de los sexos, los hombres se vestían de mujer y las mujeres de hombres, era igualmente, por una sola vez al año, la gran impugnación del sistema social entero, ya que en el curso de esta fiesta llamada fiesta de los locos, la gente tenía derecho a desfilar ya sea ante el palacio del burgomaestre, ya sea ante el palacio episcopal, ya sea ante el castillo del señor, y a decirles, a cantarles las cuatro verdades y a injuriarles si hacía falta. Toda esta gran fiesta terminaba con una gran misa que era una misa al revés, a contratiempo, una contramisa, que terminaba cuando se introducía en el interior de la iglesia a un asno y en el momento en que se ponía a rebuznar. Era la imitación irrisoria de los cantos de la Iglesia. He dicho que era una fiesta no religiosa y eso es inexacto: como ven, era una fiesta todavía muy cercana a la religión, pero era una fiesta de la religión invertida, era la contrafiesta, era la fiesta de la contrarreligión, era algo así como los preludios lúdicos de la reforma de Lutero. En cualquier caso, lo interesante es ver que sólo esta fiesta, no bendecida por la Iglesia ni regulada por la religión, estaba precisamente considerada como la fiesta de la locura. Era sentida como la locura que se ponía a reinar en la ciudad en lugar del orden.

Si bien es cierto que en la Edad Media la locura tenía ese atributo particular de organizar la única fiesta no religiosa, me pregunto si, aunque de un modo mucho más discreto, no se podrían reconocer algunos elementos análogos en nuestra sociedad. En efecto, en nuestra sociedad, no sé lo que pasa en Japón pero en lo que respecta a Europa está claro, el sentido de la fiesta ha desaparecido de modo prodigioso y se ha difuminado de forma considerable. Cada vez más, la fiesta ha dejado de ser un fenómeno colectivo, el fenómeno de la sociedad misma; la fiesta tiende a convertirse en algo así como la impugnación misma del orden social; ya no hay fiesta en el seno del orden; las fiestas son cada vez más marginales, externas al orden, ya no son sociales sino individuales. Estas fiestas que culminaban ya en el siglo XIX en la práctica de la embriaguez, culminan ahora en América y en Europa en la práctica de la droga. La embriaguez y la droga son, en cierto modo, una forma de apelar a una locura artificial, a una locura temporal y transitoria para estar de fiesta, pero una fiesta que necesariamente debe ser una contrafiesta, una fiesta enteramente dirigida en su vertiente más aguda contra la sociedad y contra su orden. Ahí también vemos próximas una con otra la práctica del juego contestatario y la de la locura. Ahí

también parece que entre locura y juego, entre locura y contrajuego, hay cierta relación como en la sociedad de la Edad Media.

Si se pueden admitir estos elementos, se puede ver que en una sociedad moderna como la nuestra, en una sociedad contemporánea, encontramos todavía cierto número de elementos que caracterizan el estatuto etnológico del loco. El mismo sistema de exclusiones en uso en la Edad Media o en el siglo XVII en Europa, que estaba o sigue estando al uso en sociedades llamadas «elementales», continúa en nuestras sociedades. Es el mismo sistema de exclusión, el mismo espacio de exclusión y de marginalidad: trabajo, familia, lenguaje y juego; el loco siempre se excluye por estos cuatro sistemas. Si es cierto que ese mismo cuádruple sistema es el que siempre excluye al loco, hay que admitir, por consiguiente, que el gran corte que los historiadores han situado en 1792, o a finales del siglo XVIII, no era tan importante, que esa famosa liberación de locos, que esa medicalización de los locos operada por Pinel y Tuke finalmente fue un fenómeno relativamente superficial. De hecho, si nuestras sociedades querían realmente liberar al loco de su viejo estatus arcaico, deberían reconsiderar la mayoría de estas prácticas, aunque en realidad lo que se debería revisar es todo el sistema social actualmente en funcionamiento, para que el loco no fuera alguien excluido por cuadruplicado del trabajo, de la familia, del lenguaje y del juego.

Esto es lo que había proyectado explicarles. A decir verdad, esto no constituía más que el primer punto de mi exposición, pero soy consciente de que he sobrepasado en mucho los límites de tiempo. El segundo punto que quería abordar son las razones de esta transformación producida en Occidente a finales del siglo XVIII y que había tomado como punto de partida. He intentado mostrarles que el estatus del loco no había cambiado en lo esencial, que había permanecido constante y que la transformación del siglo XVIII era relativamente epidérmica y superficial. Pero a pesar de ser epidérmica y superficial existe y creo que cabe darse cuenta de ella. De esto quería hablarles pero me pregunto si no será más razonable detenerse un momento ahora mismo, que debatamos y que, si es necesario, retomemos la charla. Estoy a su disposición.

Voy a ir rápido. Lo siento: debo darles la impresión de pronunciar palabras un poco deshilvanadas, pero voy a hacerles una confesión: desde que estoy en Japón se me ha pedido cinco veces que hable de este tema. He llegado a un punto de saturación que hace que no lo aborde sin malestar. He hablado ya demasiado tiempo; ahora voy a intentar ir un poco más rápido.

Les he propuesto un esquema que creo constante a través de la sociedad europea en general y a través de su geografía. Eso permite definir lo que denominamos un loco. Voy a responder inmediatamente a una objeción que se podría hacer. Tenemos la costumbre de decir, en efecto, que el estructuralismo rechaza todo análisis de cambio y de transformación. A lo que contestaré: en primer lugar, este reproche no me afecta porque no soy estructuralista, nunca lo he sido y espero no serlo. No, puede que no lo sea jamás. En segundo lugar, creo que podemos responder también diciendo esto: el estructuralismo es, en realidad, una forma de análisis que tiene esencialmente como proyecto dar cuenta de la transformación y de las transformaciones. No hay estructuralismo que no sea, en cierto modo, un análisis de las condiciones necesarias y suficientes para una transformación posible. Responderé, en tercer lugar, diciendo que, aunque no soy estructuralista, también soy alguien que intenta analizar las transformaciones. Y en este caso, quisiera intentar darme cuenta de la transformación que ha afectado, a pesar de todo, al estatus del loco en Occidente, por encima, en cierta manera, de este estatus general que he tratado de mostrar.

En efecto, ¿qué ha pasado en Occidente, en lo concerniente al loco, desde la Edad Media hasta nuestros días? Creo que su estatus general no se ha visto afectado. Sin embargo, las transformaciones son masivas e importantes, y quizá resulten un día completamente decisivas. ¿En qué consisten? Pienso que se podría decir lo siguiente: lo que caracteriza durante la Edad Media y durante el Renacimiento al estatus del loco, es esencialmente la libertad de circulación y de existencia que se le permite. Las sociedades medievales, por paradójico que parezca, eran perfectamente tolerantes en relación con el fenómeno de la locura: a pesar de la fuerte organización jerárquica del feudalismo, a pesar del sistema riguroso de vínculos de las familias o de las parentelas, el loco era un individuo tolerado. Se le toleraba incluso en el seno de la sociedad, aunque ocupara siempre un lugar relativamente marginal. Era costumbre, por ejemplo, que en todos los pueblos hubiese alguien al que se llamaba el tonto del pueblo, personaje que todavía se encuentra en algunas regiones un poco rústicas y arcaicas de Europa. El tonto o los tontos del pueblo tenían un estatus marginal: no trabajaban, no estaban casados, no formaban parte del sistema de juego y su lenguaje estaba relativamente desvalorizado. Sin embargo, existían en el interior de las sociedades, donde eran recibidos, alimentados y hasta cierto punto soportados.

Igualmente, y seguimos con la Edad Media, se dejaba al loco circular de ciudad en ciudad, de lugar en lugar. Había simplemente algunos puntos que eran, en cierto modo, los puntos de coacción. Cuando un loco se ponía muy agitado, cuando molestaba demasiado a su entorno o a la sociedad en el interior de la cual se encontraba, había, en general, a las puertas de la ciudad, en los límites del pueblo, una especie de celdas, de casitas (incluso se habilitaban en los muros de las fortificaciones), donde se ubicaba, se encerraba, de un modo siempre provisional a los locos que estaban demasiado agitados o eran peligrosos. Encierro provisional, en el límite de las ciudades, que dejaba a la mayoría de los locos su libertad de existencia y de movimiento.

La sociedad del siglo XVII, en cambio, se convirtió, en relación con la locura, en una sociedad profundamente intolerante, mucho más intolerante que la de la Edad Media, mucho más intolerante igualmente que las sociedades árabes contemporáneas, por ejemplo. A partir del siglo XVII, la presencia del loco, en el interior de la familia, en el interior del pueblo, en la sociedad, se volvió literalmente intolerable: creo que la razón es relativamente fácil de encontrar. El comienzo del siglo XVII es, en Europa, especialmente en Francia y en Inglaterra, el principio de la organización social, política y estatal de las sociedades capitalistas. El capitalismo se está organizando en el ámbito de los Estados y de las naciones. En una sociedad como ésta, la existencia de una masa de población ociosa llega a ser literalmente imposible e intolerable. La obligación del trabajo es requerida para todo el mundo, la definición del estatus de cada uno respecto de la organización del trabajo es necesaria, el control de la gestión de la propiedad por el conjunto de la familia y, a través de ella, por el conjunto del cuerpo social, se hace igualmente indispensable. El loco no puede ser tolerado ya en esa forma de desarrollo económico y social. Es muy característico ver cómo, en torno a los años 1620-1650 en Europa, se fundan un determinado número de centros como todavía no había habido nunca en Occidente.

Cabe identificar poco después la aparición geográfica de estos centros. Siempre surgen en los núcleos urbanos más grandes, en Hamburgo primero, luego en Lyon, después en Londres, y también en París. Dichos centros tienen como función encerrar no sólo a los locos, sino de una manera más general a toda la gente ociosa sin oficio ni recursos propios y que, de otro modo, estarían a cargo de una familia incapaz de alimentarles: a los enfermos que no pueden trabajar, pero igualmente a los padres de familia que dilapidan la fortuna familiar, a los hijos pródigos que derrochan su herencia, a los libertinos, así como a las prostitutas; en resumen, a todo un conjunto de individuos a los que llamaríamos en nuestro vocabulario individuos asociales, que tienen como rasgo común el ser obstáculos, estorbos en relación con la organización de la sociedad según las normas económicas formuladas en esa época. Aparece un internamiento esencialmente económico. El loco todavía no es reconocido como tal en su singularidad. Si es objeto de esta medida de internamiento, lo es en tanto y sólo en tanto que pertenece a la familia mucho más vasta, mucho más amplia y general de los individuos que obstaculizan la organización económica y social del capitalismo.

Es así, como anomalía o anarquía respecto de la sociedad, como por primera vez en Occidente el loco se ha percibido como individuo al que hay que excluir. Hasta entonces el loco era un individuo marginal, pero aún estaba incluido en el interior de la sociedad. Para que empiece a ser no sólo marginado, sino excluido materialmente, individualmente, corporalmente de la sociedad, se han necesitado estas nuevas normas de la sociedad capitalista en vías de desarrollo. Antes del siglo XVII, el loco se mantenía al margen del trabajo, de la familia, etc., era el objeto de los cuatros sistemas de exclusión, pero esta exclusión le dejaba todavía subsistir en medio de los demás individuos. La exclusión material al otro lado de un sistema de muros, el encierro del loco, comenzó en el siglo XVII con la aparición de estas nuevas normas económicas. Pero es interesante señalar que el loco, como tal loco, no quedó excluido: la que quedó excluida fue toda una masa de individuos irreductibles a la norma del trabajo. El loco sólo quedó inscrito en este proceso *a fortiori* o, en todo caso, con los demás y al mismo tiempo que los demás.

De ahí, el desarrollo en Occidente de un sistema de internamiento muy curioso que ha tenido una importancia sociológica considerable, ya que este internamiento que atañe a categorías, para nosotros tan diversas, de individuos ha afectado, cuantitativamente, a un número muy importante de personas. En París, donde en el siglo XVII vivían 250.000 habitantes, se contaban 6.000 internados. Era una cantidad enorme.

En segundo lugar, hay que subrayar que este internamiento no era de ninguna manera un internamiento médico. No había médico destinado en estos centros de internamiento; no se trataba en absoluto de curar a estos enfermos, de cuidar a esos ancianos o de intentar devolver a la vida normal a los que estaban locos. Si había un médico, era únicamente para curar las enfermedades ordinarias. No se trataba en absoluto a estas personas encerradas

como enfermos, sino como personas incapaces de integrarse en la sociedad.

Hay que señalar —es otro aspecto importante— que estos centros de internamiento, que no estaban sometidos a la regla médica, estaban, en cambio, sometidos a la regla del trabajo obligatorio. Lo único a lo que estas personas estaban sometidas era a la obligación de realizar un determinado trabajo que, por otra parte, eran incapaces de hacer. Pero el trabajo, y ello pone de manifiesto claramente el carácter mismo de este internamiento, era en cierto modo la ley de estos individuos que habían sido sin embargo internados sólo en la medida en que no podían trabajar. Se les encerraba porque estaban fuera del trabajo. Pero, una vez encerrados, estaban encerrados en el interior de un nuevo sistema de trabajo.

Finalmente, un último punto que creo que señala la importancia de este fenómeno es que la aparición de estos grandes centros de internamiento fue contemporánea y se encontró vinculada al establecimiento de una institución que después, desgraciadamente, ha dado mucho que hablar y de la que somos víctimas en ocasiones: la policía. En Europa, con anterioridad al siglo XVII, no había policía propiamente dicha, o al menos una policía de Estado. Existía una especie de milicia urbana encargada de mantener el orden por la noche y de impedir el robo o el crimen. Pero la policía como sistema de vigilancia constante de los individuos, en manos del Estado como tal, no aparece hasta mediados del siglo XVII. En Francia al menos, se instituyó por el mismo decreto que estableció los centros de internamiento. En efecto, en 1650 un edicto de Pompone de Bellièvre crea los centros de internamiento y los agentes de policía. La existencia de este nuevo poder, ni judicial, ni militar, ni del todo político, que es la policía, está ligada a la existencia de esta sectorización de la sociedad capitalista en vía de establecimiento o en vía de desarrollo, que implicaba que todos los individuos fueran vigilados en el nivel mismo de su integración con relación a las normas de trabajo.

Este sistema de internamiento imperó en Europa desde mediados del siglo XVII hasta finales del XVIII y principios del XIX. El problema es saber por qué, a finales del siglo XVIII, en los años 1790-1792, de los que hablaba hace un momento, tuvo lugar una segunda transformación y en qué consistió la misma. Los historiadores, que atribuyen tanta importancia a la famosa liberación de los locos por Pinel en 1792, tal vez no hayan prestado atención al siguiente hecho: Pinel, cuando liberó a los locos, más bien se debería decir a las locas, de la *Salpêtrière*, por una parte devolvió la plena y entera libertad a un número de personas, a los enfermos, a los ancianos y a

la gente ociosa, también a las prostitutas, a los libertinos, a toda esa gente condenada por razones esencialmente morales o incluso por su incapacidad para trabajar, pero mantuvo en el interior del hospital, de ese centro de internamiento, a los que debían ser considerados enfermos mentales. Es decir, que la liberación respecto del internamiento alcanzó a todo el mundo, excepto a los locos. ¿Qué había bajo esta medida adoptada por Pinel en 1792, tomada en Inglaterra unos años antes, más tarde en Alemania y en toda Europa unos años después?

Se puede captar con relativa facilidad lo que comprende en general este fenómeno. El final del siglo XVIII y el comienzo del XIX asisten a la transición a un capitalismo con otra velocidad y con otro régimen: se establece el capitalismo industrial. La primera exigencia de ese capitalismo va a ser la existencia, en el interior de la sociedad, de una masa de individuos que están desempleados y que van a servir de regulación a la política salarial de los empresarios. Para que los salarios sean lo más bajos posibles, para que las reivindicaciones salariales sean abortadas, para que los costes de producción, por consiguiente, sean también lo más bajos posibles, tiene que haber a disposición de los patrones una masa de desempleados de la que se pueda reclutar, en el momento en que sea necesario, un determinado número de obreros, y a la que se pueda devolver, cuando la necesidad haya pasado, a esos mismos obreros que se habían reclutado. La constitución del famoso ejército industrial de reserva del capitalismo del que hablaba Marx era una exigencia perfectamente clara y consciente en el espíritu de los hombres políticos y en el espíritu de los empresarios de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Por ello, estas grandes máquinas de absorber el paro que eran los centros de internamiento en los siglos XVII y XVIII no sólo ya no eran útiles sino que se volvían nocivas, peligrosas. No es sólo que el capitalismo no las necesitara sino que ya no las quería. Por eso se suprimió el internamiento como medida económica, y esta especie de internamiento masivo y global que agrupaba categorías sociales tan extraordinariamente diferentes se sustituyó por un sistema hospitalario con dos facetas: por una parte, un sistema hospitalario encargado de recoger y, eventualmente, en la medida de lo posible, de curar a los que no podían trabajar por razones físicas y, por otra parte, un sistema hospitalario encargado de recoger a la gente que, por razones no físicas, y, por consiguiente, razones que iban a llamarse, aunque no descubrirse, psicológicas, no podía trabajar.

Habrá, pues, un sistema hospitalario muy distinto del sistema de internamiento. El sistema clásico de reclusión permitía acoger a todos aquellos que no trabajaban, voluntaria o involuntariamente, como consecuencia de una incapacidad o de condiciones económicas. El internamiento clásico era un gran sistema para suprimir el paro. La hospitalización, a partir del siglo XIX, funciona de una manera totalmente diferente. No sólo no se trata de absorber o de suprimir el paro, sino al contrario, se trata de mantenerlo en el nivel más alto posible. Para eso, por una parte, se va a liberar a quienes están recluidos en los centros de internamiento, y, por otra, se va a establecer un sistema de hospitalización encargado de curar, es decir, de resituar en el mercado de trabajo, dentro del ciclo del paro y del trabajo, a los individuos de los que sin duda se espera que sólo de una manera temporal no puedan trabajar.

A partir de este momento y por estas razones se sustituye la figura del loco, que no era enfermo mental, por esa nueva figura que es el enfermo mental. El enfermo mental es siempre alguien obtenido a partir del cuádruple sistema de exclusión del que hablaba al principio, pero ahora, en función de las exigencias de la sociedad capitalista, ha recibido el estatus de enfermo, es decir, de individuo al que se debe curar, para volverle a introducir en el circuito del trabajo ordinario, del trabajo normal, es decir, del trabajo obligatorio. Esta modulación particular de la exclusión capitalista es la que ha hecho nacer en Occidente el perfil singular del enfermo mental, es decir del loco que sólo está loco en la medida en que es víctima de una enfermedad. Este mismo sistema ha hecho nacer, paralelamente, o más bien frente a este enfermo mental, una figura que hasta entonces no había existido nunca, el psiquiatra.

En toda esta historia, hay una cosa curiosa y es que, en Occidente, jamás había existido antes del siglo XIX un personaje como el psiquiatra. Ciertamente, existían médicos que se interesaban por determinados fenómenos próximos a la locura, por los desórdenes del lenguaje, por los desórdenes de la conducta, pero jamás se había tenido la idea de que la locura fuera una enfermedad suficientemente especial para merecer un estudio singular y merecer, en consecuencia, ocupar la atención de un especialista como el psiquiatra. En cambio, a partir del siglo XIX, cuando se instaura el sistema de la hospitalización de dos cabezas, la hospitalización orgánica y la hospitalización psicológica, se crea la nueva categoría social del psiquiatra.

Así es, a grandes rasgos, como quería reconstituir esta historia de la transformación de la figura del loco. Quería mostrar que nuestras sociedades, por más que sean sociedades industriales desarrolladas, siguen otorgando al loco el mismo viejo estatus que se encontraba en el siglo XVII, en la Edad Media y que se puede encontrar en las sociedades primitivas. Nuestras sociedades dependen siempre de un análisis etnológico; su juego de exclusión y de inclusión merece, como en cualquier sociedad, una descripción de tipo sociológico y etnológico. Pero sobre este fondo de la vieja exclusión etnológica del loco, el capitalismo ha formado un número de criterios nuevos, ha establecido ciertas exigencias nuevas: por ello, el loco ha adoptado en nuestras sociedades el rostro del enfermo mental. El enfermo mental no es la verdad por fin descubierta del fenómeno de la locura, es su avatar propiamente capitalista en la historia etnológica del loco.

4. LA INCORPORACIÓN DEL HOSPITAL EN LA TECNOLOGÍA MODERNA

«Incorporación del hospital en la tecnología moderna» («L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne»), en *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud*, año 4, nº 10, mayo-agosto de 1978, págs. 93-104. (Conferencia pronunciada en el curso de medicina social del Instituto de Medicina Social, Centro Biomédico, de la Universidad Estatal de Río de Janeiro, octubre de 1974.)

¿Cuándo empezó a considerarse el hospital como un instrumento terapéutico, instrumento de intervención en la enfermedad, instrumento capaz, por sí mismo o por algunos de sus efectos, de curar a un enfermo?

El hospital como instrumento terapéutico es un concepto relativamente moderno que data de fines del siglo XVIII. Alrededor de 1760, surge la idea de que el hospital puede y debe ser un instrumento destinado a curar al enfermo. Esto se produce a través de una nueva práctica: la visita y la observación sistemática y comparada de los hospitales.

En Europa se empiezan a realizar una serie de viajes de estudio. Entre ellos, el del inglés Howard,[a] quien recorrió los hospitales y las prisiones del continente en el período de 1775-1780, y el del francés Tenon,[b] a petición de la Academia de Ciencias, en el momento en el que se planteaba el problema de la reconstrucción del Hôtel-Dieu de París.

Esos viajes de estudio presentaban varias características:

1. Su finalidad consistía en definir, con base en la encuesta, un programa de reforma o de reconstrucción de los hospitales. Cuan-

[a] Howard (J.), *The State of Prisons in England and Wales*, Londres, Warrington, 2 vols., 1777-1780.
[b] Tenon (J. R.), *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, París, Royez, 1788.

do en Francia la Academia de Ciencias decidió enviar a Tenon a diversos países de Europa para indagar acerca de la situación de los hospitales, éste expresó una frase que me parece muy importante: «Los propios hospitales ya existentes deben juzgar los méritos o defectos del nuevo hospital».

Se considera, entonces, que ninguna teoría médica es suficiente, por sí misma, para definir un programa hospitalario. Además, ningún plano arquitectónico abstracto puede ofrecer la fórmula para un buen hospital. Se trata de una cuestión compleja cuyos efectos y consecuencias no se conocen bien. El hospital actúa sobre las enfermedades y es capaz, en ocasiones, de agravarlas, multiplicarlas o atenuarlas.

Únicamente una indagación empírica sobre ese nuevo objeto, el hospital, interrogado y aislado de una manera asimismo nueva, será capaz de ofrecer una idea de un programa moderno de construcción de hospitales. El hospital deja entonces de ser una simple figura arquitectónica y pasa a formar parte de un hecho médico-hospitalario que se debe estudiar de la misma manera que se estudian los climas, las enfermedades, etc.

2. Estas indagaciones proporcionaban pocos detalles sobre el aspecto externo del hospital y la estructura general del edificio. Ya no eran descripciones de monumentos, como las que hacían los clásicos viajeros de los siglos XVII y XVIII, sino descripciones funcionales. Howard y Tenon daban cuenta, en efecto, del número de enfermos por hospital, de la relación entre el número de pacientes y el número de camas, del espacio útil de la institución, del tamaño y altura de las salas, de la cantidad de aire de que disponía cada enfermo, y de la tasa de mortalidad o de curación.

También trataban de determinar las relaciones que pudieran existir entre fenómenos patológicos y especiales. Por ejemplo, Tenon investigaba en qué condiciones especiales se cuidaban mejor los casos hospitalizados por heridas y cuáles eran las circunstancias menos favorables para los heridos. Así establecía una correlación entre la tasa creciente de mortalidad entre los heridos y su proximidad con enfermos de fiebre maligna, como se decía en aquella época. Demostraba también que la tasa de mortalidad de las parturientas aumentaba si éstas se encontraban alojadas en una sala situada encima de la de los heridos.

Tenon estudiaba asimismo los recorridos, desplazamientos y movimientos en el seno del hospital, particularmente el trayecto que seguían la ropa blanca, sábanas, la ropa vieja, los trapos utilizados para curar a los heridos, etc. Investigaba quién transportaba ese material y adónde se llevaba, dónde se lavaba y a quién se distribuía. Según él, ese trayecto explicaría diferentes hechos patológicos propios de los hospitales.

Analizaba también por qué la trepanación, una de las operaciones practicadas con más frecuencia en aquella época, solía resultar más satisfactoria en el hospital inglés de Bethleem que en el Hôtel-Dieu de París. ¿Habría factores internos de la estructura hospitalaria y de la distribución de los enfermos que explicaran esa circunstancia? La cuestión se planteaba en función de la situación de las salas, de su distribución y de la transferencia de la ropa blanca.

3. Los autores de esas descripciones funcionales de la organización médico-espacial del hospital no eran arquitectos. Tenon era médico, y como tal, la Academia de Ciencias le designó para que visitara hospitales; Howard no lo era, pero fue un precursor de los filántropos y poseía una competencia casi sociomédica.

Así es como aparece un nuevo modo de ver el hospital, al que se considera como un mecanismo para curar, y que para ello debe, en primer lugar, corregir los efectos patológicos que pudiera producir.

Cabría alegar que eso no es ninguna novedad, pues desde hacía mucho tiempo existían hospitales dedicados a cuidar a los enfermos; lo único que tal vez se pueda afirmar es que en el siglo XVIII se descubrió que los hospitales no curaban tanto como debían, y que no se trata más que de un refinamiento de las exigencias formuladas sobre el instrumento hospitalario.

Quisiera expresar una serie de objeciones a esa hipótesis. El hospital que funcionaba en Europa desde la Edad Media no era, en modo alguno, un medio de cura, ni había sido concebido para ello. En la historia de los cuidados otorgados al enfermo en Occidente, hubo en realidad dos categorías distintas que no se superponían, que a menudo se encontraban, pero que fundamentalmente diferían, a saber: la medicina y el hospital.

El hospital, como institución importante e incluso esencial para la vida urbana de Occidente desde la Edad Media, no constituye una institución médica. En esa época, la medicina no es una profesión hospitalaria. Conviene recordar esa situación para comprender la innovación que en el siglo XVIII representó la introducción de una medicina hospitalaria o un hospital médico-terapéutico. Trataré de mostrar la divergencia de esas dos categorías a fin de situar dicha innovación.

Con anterioridad al siglo XVIII, el hospital era esencialmente una institución de asistencia a los pobres, pero al mismo tiempo era

una institución de separación y exclusión. El pobre, como tal, necesitaba asistencia y, como enfermo, era portador de enfermedades y posible propagador de éstas. En resumen, era peligroso. De ahí la necesidad de la existencia del hospital, tanto para recogerlo, como para proteger a los demás del peligro que él representaba. Hasta el siglo XVIII, el personaje ideal del hospital no era, por tanto, el enfermo al que había que curar sino el pobre que ya estaba moribundo. Se trata de una persona que precisa asistencia material y espiritual, que tiene necesidad de recibir los últimos auxilios y los sacramentos. Ésta era la función esencial del hospital.

Se decía entonces —y con razón— que el hospital era un lugar al que se iba a morir. El personal hospitalario no se esforzaba en curar al enfermo sino en algo bien diferente, en obtener su salvación. Era un personal caritativo (religioso o laico) que estaba en el hospital para hacer obras de misericordia que le garantizaran la salvación eterna. Por consiguiente, la institución servía para salvar el alma del pobre en el momento de la muerte y también la del personal que lo cuidaba. Ejercía una función en la transición de la vida a la muerte, de salvación espiritual, mucho más que una función material, separando los individuos peligrosos del resto de la población.

Para el estudio del significado general del hospital en la Edad Media y en el Renacimiento debe leerse *Le Livre de la vie active de l'Hôtel-Dieu*,[c] escrito por un parlamentario que fue administrador del Hôtel-Dieu, en un lenguaje lleno de metáforas —una especie de *Roman de la rose* de la hospitalización—, pero que refleja perfectamente la mezcla de funciones de asistencia y de conversión espiritual que incumbían por entonces al hospital.

Éstas eran las características del hospital hasta principios del siglo XVIII. El «hospital general», lugar de internamiento, donde se yuxtaponían y mezclaban enfermos, locos, prostitutas, etc., es todavía a mediados del siglo XVII una especie de instrumento mixto de exclusión, de asistencia y de conversión espiritual que ignora la función médica.

En cuanto a la práctica médica, ninguno de los elementos que la integraban y le servían de justificación científica la predestinaban a ser una medicina hospitalaria. La medicina medieval e incluso la de los siglos XVII y XVIII era profundamente individualista. Individualista por parte del médico al que se le reconocía esta condición

[c] Maître Jehan Henri (*chantre* de Notre-Dame y presidente de la «Chambre des enquêtes» del Parlamento), *Le Livre de vie active des religieuses de l'Hôtel-Dieu de Paris*, París, 1480.

después de una iniciación garantizada por la propia corporación médica y que comprendía un conocimiento de los textos y la transmisión de recetas más o menos secretas o públicas. La experiencia hospitalaria no se incluía en la formación ritual del médico.

La intervención del médico en la enfermedad giraba en torno al concepto de crisis. El médico debía observar al enfermo y a la enfermedad desde la aparición de los primeros síntomas, para determinar el momento en el que debía producirse la crisis. En esta lucha entre la naturaleza y la enfermedad, el médico debía observar los signos, pronosticar la evolución, y favorecer en la medida de lo posible el triunfo de la salud y la naturaleza sobre la enfermedad. En la cura entraban en juego la naturaleza, la enfermedad y el médico. En esta lucha, el médico desempeñaba una función de predicción, de árbitro y de aliado de la naturaleza contra la enfermedad. La cura casi adoptaba la forma de batalla, y no se podía desenvolver sino a través de una relación individual entre el médico y el enfermo. La idea de una larga serie de observaciones en el seno del hospital, que permitiera poner de manifiesto las generalidades de una enfermedad y sus elementos particulares, etc., no formaba parte de la práctica médica.

Así, no había nada en la práctica médica de esta época que permitiera la organización de los conocimientos hospitalarios, ni tampoco la organización del hospital permitía la intervención de la medicina. En consecuencia, hasta mediados del siglo XVIII, el hospital y la medicina siguieron siendo campos separados. ¿Cómo se produjo la transformación, es decir, cómo se «medicalizó» el hospital y cómo se llegó a la medicina hospitalaria?

El factor principal de la transformación no fue la búsqueda de una acción positiva del hospital sobre el enfermo o la enfermedad sino simplemente la anulación de los efectos negativos del hospital. No se trataba, en primer lugar, de medicalizar el hospital sino de purificarlo de sus efectos nocivos, del desorden que ocasionaba. Y en este caso se entiende por desorden las enfermedades que esa institución podía engendrar en las personas internadas y propagar en la ciudad en que estaba situada. De ahí que el hospital constituyera un foco perpetuo de desorden económico y social.

Esta hipótesis de la «medicalización» del hospital mediante la eliminación del desorden que producía se puede confirmar por el hecho de que la primera gran organización hospitalaria de Europa aparece en el siglo XVII, esencialmente en los hospitales marítimos y militares. El punto de partida de la reforma hospitalaria no fue el hospital civil sino el marítimo, lo que se debió a que este último era

un lugar de desorden económico. En efecto, a través de él se traficaban mercancías, objetos preciosos y otras materias raras procedentes de las colonias. El traficante fingía estar enfermo y al desembarcar era conducido al hospital, donde escondía los objetos sustraídos y así eludía el control económico de la aduana. Los grandes hospitales marítimos de Londres, Marsella o La Rochelle eran lugares de un enorme tráfico contra el que protestaban las autoridades fiscales.

Así pues, el primer reglamento de hospital, que aparece en el siglo XVII, se refiere a la inspección de los cofres que los marineros, médicos y boticarios retenían en los hospitales. A partir de ese momento se podían inspeccionar los cofres y registrar su contenido; si se encontraban mercancías destinadas al contrabando, sus propietarios serían castigados. Surge, de este modo, en este reglamento una primera indagación económica.

Por otra parte, aparece en esos hospitales marítimos y militares otro problema, el de la cuarentena, es decir, el de las enfermedades epidémicas que podían traer las personas que desembarcaban. Los lazaretos establecidos, por ejemplo, en Marsella y La Rochelle constituyen una especie de hospital perfecto. Pero se trata esencialmente de un tipo de hospitalización que no concibe el hospital como un instrumento de cura sino más bien como un medio de impedir la constitución de un foco de desorden económico y médico.

Si los hospitales marítimos y militares se convirtieron en modelos de la reorganización hospitalaria, es porque con el mercantilismo las reglamentaciones económicas se hicieron más estrictas y también porque el valor del hombre aumentaba cada vez más. En efecto, precisamente en esa época la formación del individuo, su capacidad y sus aptitudes empiezan a tener un precio para la sociedad.

Examinemos el ejemplo del ejército. Hasta la segunda mitad del siglo XVII no había dificultad alguna para reclutar soldados, bastaba con tener algunos recursos financieros. Había por toda Europa desempleados, vagabundos, miserables, dispuestos a enrolarse en el ejército de cualquier potencia nacional o religiosa. A fines del siglo XVII, con la introducción del fusil, el ejército se vuelve mucho más técnico, sutil y costoso. Para aprender a manejar un fusil se precisan ejercicios, maniobras y adiestramiento. Así es como el precio de un soldado excede del de un simple trabajador y el costo del ejército se convierte en un importante capítulo presupuestario para todos los países. Además, una vez formado un soldado no se le puede dejar morir. Si muere ha de ser como soldado, en una batalla, y no por causa de una enfermedad. No hay que olvidar que en el

siglo XVII el índice de mortalidad de los soldados era muy elevado. Por ejemplo, un ejército austríaco que salió de Viena hacia Italia perdió las cinco sextas partes de sus hombres antes de llegar al lugar de combate. Estas pérdidas por causa de las enfermedades, de las epidemias o de las deserciones constituían un fenómeno relativamente común.

A partir de esta transformación técnica del ejército, el hospital militar se convirtió en una cuestión técnica y militar importante: 1) era preciso vigilar a los hombres en el hospital militar para que no desertaran, ya que habían sido adiestrados con un costo considerable; 2) había que curarlos para que no fallecieran a causa de la enfermedad; 3) había que evitar que, una vez restablecidos, fingieran estar todavía enfermos para permanecer en cama, etc.

En consecuencia, surge una reorganización administrativa y política, un nuevo control por parte de la autoridad en el recinto del hospital militar. Y lo mismo ocurre con el hospital marítimo a partir del momento en que la técnica marina se complica mucho más y tampoco se está dispuesto a perder a una persona formada con un considerable costo.

¿Cómo se llevó a cabo esta reorganización del hospital? La readecuación de los hospitales marítimos y militares no se fundó sobre una técnica médica sino, esencialmente, sobre una tecnología que se podría denominar política: la disciplina.

La disciplina es una técnica de ejercicio de poder que no fue, propiamente hablando, inventada, sino más bien elaborada durante el siglo XVIII. De hecho, ya había existido a lo largo de la historia, por ejemplo, en la Edad Media e incluso en la Antigüedad. Al respecto, los monasterios constituyeron un ejemplo de lugar de dominio en cuyo seno reinaba un sistema disciplinario. La esclavitud y las grandes compañías esclavistas existentes en las colonias españolas, inglesas, francesas, holandesas, etc., eran también modelos de mecanismos disciplinarios. Podríamos remontarnos a la legión romana y en ella también encontraríamos un ejemplo de disciplina.

Por consiguiente, los mecanismos disciplinarios datan de tiempos antiguos, pero aparecen de una manera aislada, fragmentada, hasta los siglos XVII y XVIII, en los que el poder disciplinario se perfecciona y llega a ser una nueva técnica de gestión del hombre. Con frecuencia se habla de las invenciones técnicas del siglo XVII —la tecnología química, la metalurgia, etc.— y, sin embargo, no se menciona la invención técnica de esa nueva manera de gobernar al hombre, controlar sus múltiples aspectos, utilizarlos al máximo y mejorar el efecto útil de su trabajo y de sus actividades, gracias a

un sistema de poder que permite controlarlo. En los grandes talleres que empiezan a crearse, en el ejército, en las escuelas, cuando se observan en Europa los enormes progresos de la alfabetización, aparecen esas nuevas técnicas de poder que constituyen los grandes inventos del siglo XVII.

A partir de los ejemplos del ejército y la escuela, ¿qué es lo que surge en esa época?

1. Un arte de distribución espacial de los individuos. En el ejército del siglo XVII los individuos estaban amontonados formando un conglomerado, con los más fuertes y más capaces al frente y los que no sabían luchar, los que eran cobardes y amenazaban con huir en los flancos o en el medio. La fuerza de un cuerpo militar radicaba entonces en el efecto de la densidad de esta masa de hombres.

En el siglo XVIII, por el contrario, a partir del momento en que el soldado recibe un fusil, es preciso estudiar la distribución de los individuos y colocarlos debidamente en el lugar en que su eficacia pueda llegar al máximo. La disciplina del ejército empieza en el momento en que se enseña al soldado a colocarse, desplazarse y estar en el lugar en el que hay que estar.

También en las escuelas del siglo XVII los alumnos se encontraban aglomerados. El maestro llamaba a uno de ellos y durante algunos minutos le proporcionaba alguna enseñanza y luego lo mandaba de nuevo a su lugar, para llamar a otro y así sucesivamente. La enseñanza colectiva ofrecida simultáneamente a todos los alumnos suponía una distribución espacial de la clase.

La disciplina es ante todo un análisis del espacio; es la individualización por el espacio, la colocación de los cuerpos en un espacio individualizado que permita la clasificación y las combinaciones.

2. La disciplina no ejerce su control sobre el resultado de una acción sino sobre su desarrollo. En los talleres de tipo corporativo del siglo XVII, lo que se exigía al obrero o al maestro era la fabricación de un producto con determinadas cualidades. La manera de fabricarlo dependía de lo que se transmitía de una generación a otra. El control no afectaba al modo de producción. De la misma manera, se enseñaba al soldado a combatir, a ser más fuerte que el adversario en la lucha individual o en el campo de batalla.

A partir del siglo XVIII se desarrolla un arte del cuerpo humano. Se empiezan a observar los movimientos que se hacen, cuáles son los más eficaces, los más rápidos y los mejor ajustados. Así es como aparece en los grandes talleres el famoso y siniestro personaje del capataz, encargado no de observar si se hacía el trabajo, sino de

qué manera se podía hacer con más rapidez y con movimientos mejor adaptados. En el ejército aparece el suboficial y con él los ejércitos, las maniobras y la descomposición de los movimientos en el tiempo. El famoso reglamento de infantería que aseguró las victorias de Federico de Prusia comprende una serie de mecanismos de dirección de los movimientos del cuerpo.

3. La disciplina es una técnica de poder que encierra una vigilancia constante y perpetua de los individuos. No basta con observarlos de vez en cuando o con ver si lo que hacen se ajusta a las reglas. Es preciso vigilarlos sin cesar para que se realice la actividad y someterlos a una pirámide permanente de vigilancia. Así aparecen en el ejército una serie de grados que van, sin interrupción, desde el general en jefe hasta el soldado raso, así como sistemas de inspección, revistas, paradas, desfiles, etc., que permiten observar de manera permanente a cada individuo.

4. La disciplina supone un registro continuo: anotaciones sobre el individuo, relación de los acontecimientos, elemento disciplinario, comunicación de las informaciones a las escalas superiores, de modo que a la cúspide de la pirámide no se le escape ningún detalle.

En el sistema clásico, el ejercicio del poder era confuso, global y discontinuo. Se trataba del poder soberano sobre grupos integrados por familias, ciudades, parroquias, es decir, por unidades globales y no de un poder que actuaba continuamente sobre el individuo.

La disciplina es el conjunto de técnicas en virtud de las cuales los sistemas de poder tienen por objetivo y resultado la singularización de los individuos. Es el poder de la individualización, cuyo instrumento fundamental estriba en el examen. El examen es la vigilancia permanente, clasificadora, que permite distribuir a los individuos, juzgarlos, medirlos, localizarlos y, por lo tanto, utilizarlos al máximo. A través del examen, la individualidad se convierte en un elemento para el ejercicio del poder.

La introducción de los mecanismos disciplinarios en el espacio confuso del hospital permitiría su medicalización. Todo lo que se acaba de exponer explica por qué se disciplina el hospital. Las razones económicas, el precio atribuido al individuo, el deseo de evitar la propagación de las epidemias explican el control disciplinario a que están sometidos los hospitales. Pero si esta disciplina adquiere carácter médico, si este poder disciplinario se confía al médico, se debe a una transformación del saber médico. La formación de una medicina hospitalaria hay que atribuirla, por un lado,

a la introducción de la disciplina en el espacio hospitalario, y, por otro, a la transformación que en esa época experimenta la práctica de la medicina.

En el sistema epistémico o epistemológico del siglo XVIII, el gran modelo de la inteligibilidad de las enfermedades es la botánica, la clasificación de Linneo. Esto implica la necesidad de entender las enfermedades como un fenómeno natural. Como en las plantas, en las enfermedades hay especies diferentes, características observables, tipos de evolución. La enfermedad es la naturaleza, pero una naturaleza debida a la acción particular del medio sobre el individuo. La persona sana, cuando se somete a ciertas acciones del medio, sirve de punto de apoyo a la enfermedad, fenómeno límite de la naturaleza. El agua, el aire, la alimentación, el régimen general, constituyen las bases sobre las cuales se desarrollan en un individuo las diferentes especies de enfermedades.

Desde esa perspectiva, la cura está dirigida por una intervención médica que ya no tiene como objetivo alcanzar la enfermedad propiamente dicha, como en la medicina de la crisis, sino que, casi al margen de la enfermedad y del organismo, se orienta hacia el medio ambiente: el aire, el agua, la temperatura, el régimen, la alimentación, etc. Es una medicina del medio que se constituye en la medida en que la enfermedad se concibe como un fenómeno natural que obedece a leyes naturales.

Por consiguiente, en el ajuste de esos dos procesos, el del desplazamiento de la intervención médica y el de la aplicación de la disciplina en el espacio hospitalario, se encuentra el origen del hospital médico. Esos dos fenómenos, de origen diferente, se articularían gracias a la introducción de una disciplina hospitalaria cuya función consistía en garantizar las indagaciones, la vigilancia, la aplicación de la disciplina en el mundo desordenado de los enfermos y de la enfermedad y, finalmente, en transformar las condiciones del medio que rodeaba a los enfermos. Asimismo éstos se individualizaron y distribuyeron en un espacio común donde se les podía vigilar y registrar los acontecimientos que ocurrieran; también se modificó el aire que respiraban, la temperatura ambiente, el agua potable, el régimen, de manera que el nuevo rostro del hospital que imponía la introducción de la disciplina tuviera una función terapéutica.

Si se admite la hipótesis de que el hospital nace de las técnicas de poder disciplinario y de la medicina de intervención sobre el medio, se comprenderán las diferentes características que posee esa institución:

1. La localización del hospital y la distribución interna del espacio. La cuestión del hospital a fines del siglo XVIII es fundamentalmente una cuestión de espacio. En primer lugar, se trata de saber dónde se situará el hospital para que deje de ser un lugar sombrío, oscuro y confuso, en pleno corazón de la ciudad, en el que iban a parar las personas a la hora de la muerte y desde donde se propagaban peligrosamente miasmas, aire contaminado, agua sucia, etc. Era preciso que el lugar en que estuviera situado el hospital se ajustara al control sanitario de la ciudad. La localización del hospital debía estar determinada a partir de una medicina del espacio urbano.

En segundo lugar, había que calcular también la distribución interna del espacio del hospital en función de determinados criterios: si se estaba convencido de que una acción ejercida sobre el medio curaba a los enfermos, entonces, habría que crear en torno a cada uno de ellos un pequeño espacio individualizado, específico, modificable según el paciente, la enfermedad y su evolución. Se necesitaría obtener una autonomía funcional y médica del espacio de supervivencia del enfermo. De esta manera, se establece el principio de que las camas no deben ser ocupadas por más de un paciente. Así es como se suprimió el lecho-dormitorio en el que a veces se amontonaban hasta seis personas.

También habrá que crear alrededor del enfermo un medio modificable que permita aumentar la temperatura ambiente, refrescar el aire y orientarlo hacia un solo enfermo, etc. A partir de aquí, se desarrollan investigaciones sobre la individualización del espacio de vida y la respiración de los enfermos, incluso en las salas colectivas. Así, por ejemplo, llegó a plantearse el proyecto de aislar la cama de cada enfermo colocando telas sobre los lados y por encima que permitiesen la circulación del aire, pero que bloquearan la propagación de las miasmas.

Todo ello muestra cómo, en una estructura particular, el hospital constituye un medio de intervención sobre el enfermo. La arquitectura hospitalaria debe ser el factor y el instrumento de la cura hospitalaria. El hospital, adonde iban a parar los enfermos para morir, debía dejar de existir. La arquitectura hospitalaria es un instrumento de cura, lo mismo que un régimen de alimentación, una sangría o cualquier acción médica. El espacio hospitalario se medicaliza en su función y en sus efectos. Ésta es la primera característica de la transformación del hospital a fines del siglo XVIII.

2. Transformación del sistema de poder en el seno del hospital. Hasta mediados del siglo XVIII quien ejercía el poder era el personal religioso, raramente laico, encargado de la vida cotidiana del hos-

pital, de la salvación y de la alimentación de las personas internadas. Se llamaba al médico para ocuparse de los enfermos más graves. Más que una acción real, se trataba de una garantía, de una simple justificación. La visita médica era un ritual muy irregular. En principio, tenía lugar una vez al día y para centenares de enfermos. Además, el médico dependía administrativamente del personal religioso, que tenía el poder de despedirlo.

Desde el momento en que el hospital se concibe como un instrumento de cura y la distribución del espacio llega a ser un medio terapéutico, el médico asume la responsabilidad principal de la organización hospitalaria. A él se le consulta para determinar cómo se debe construir y organizar un hospital; por este motivo, Tenon realizó la mencionada indagación. A partir de entonces, queda prohibida la forma de claustro, de comunidad religiosa, que se había empleado para organizar el hospital, en beneficio de un espacio que será objeto de una organización médica. Además, si el régimen alimentario, la ventilación, etc., habían de ser factores de cura, el médico, al controlar el régimen del enfermo, se hace cargo, hasta cierto punto, del funcionamiento económico del hospital, que hasta entonces era un privilegio de las órdenes religiosas.

Al mismo tiempo, la presencia del médico en el hospital se reafirma e intensifica. Las visitas aumentan a un ritmo creciente en el curso del siglo XVIII. En 1680, en el Hôtel-Dieu de París, el médico pasaba visita una vez al día; en cambio, en el siglo XVIII, se establecen diversos reglamentos que especifican, sucesivamente, que deben efectuarse visitas por la noche para los enfermos más graves, que cada visita debe durar dos horas y, por último, alrededor de 1770, que en el hospital ha de residir un médico a fin de que pueda intervenir a cualquier hora del día o de la noche en caso necesario.

Así surge la figura del médico de hospital que antes no existía. Hasta el siglo XVIII, los grandes médicos no procedían del hospital, eran médicos de consulta particular que habían adquirido prestigio gracias a un determinado número de curaciones espectaculares. El médico al que recurrían las comunidades religiosas era generalmente de lo peor de la profesión. El gran médico de hospital, tanto más competente cuanto mayor sea su experiencia en esas instituciones, es un invento del siglo XVIII. Por ejemplo, Tenon fue médico de hospital, y la labor que realizó Pinel en Bicêtre fue posible gracias a la experiencia adquirida en el medio hospitalario.

Esta inversión del orden jerárquico en el hospital con el ejercicio del poder por parte del médico se refleja en el ritual de la visita: el desfile casi religioso, encabezado por el médico, de toda la jerarquía

del hospital: ayudantes, alumnos, enfermeras, etc., se presenta ante la cama de cada enfermo. Este ritual codificado de la visita, que señala el lugar del poder médico, se encuentra en los reglamentos de los hospitales del siglo XVIII. En ellos se indica dónde se debe colocar a cada persona, se precisa que la presencia del médico se debe anunciar por una campanilla, que la enfermera ha de estar en la puerta con un cuaderno en la mano y acompañar al médico cuando entre en la sala, etc.

3. Organización de un sistema de registro permanente y, en la medida de lo posible, completo de todo lo que ocurre. En primer lugar, nos debemos referir a los métodos de identificación del enfermo. En la muñeca del enfermo se ataba una pequeña etiqueta que permitía distinguirlo tanto si estaba vivo como si moría. En la parte superior de la cama se colocaba una ficha con el nombre del enfermo y la enfermedad que sufría. Asimismo se empiezan a utilizar una serie de registros que reúnen y transmiten la información: el registro general de ingresos y altas, en el que se inscribe el nombre del enfermo, el diagnóstico del médico que lo recibió, la sala en que se encuentra y, por último, si falleció o, si por el contrario, fue dado de alta; el registro de cada sala, preparado por la enfermera jefe; el registro de la farmacia, en el que constan las recetas; el registro de lo que el médico ordena durante la visita, las recetas y el tratamiento prescrito, el diagnóstico, etc.

Finalmente, se implanta la obligación de los médicos de confrontar sus experiencias en sus registros —por lo menos una vez al mes, de acuerdo con el reglamento del Hôtel-Dieu en 1785— para averiguar los distintos tratamientos administrados, los que han resultado más satisfactorios, los médicos que tienen mayor número de éxitos, si las enfermedades epidémicas pasaban de una sala a otra, etc. De esta manera se forma una colección de documentos en el seno del hospital, y éste se constituye no sólo en un lugar de cura sino también de producción del saber médico. El saber médico, que hasta el siglo XVIII estaba localizado en los libros, en una especie de jurisprudencia médica concentrada en los grandes tratados clásicos de medicina, empieza a ocupar un lugar que no es el texto, sino el hospital. Ya no se trata de lo que se ha escrito o impreso, sino de lo que todos los días se registra en la tradición viva, activa y actual que representa el hospital.

Así es como se afirma, en el período de 1780-1790, la formación normativa del médico de hospital. Esta institución, además de ser un lugar de cura, es también un lugar de formación médica. La clíni-

ca aparece como una dimensión esencial del hospital, entendiendo por «clínica» a este respecto la organización del hospital como lugar de formación y de transmisión del saber. Pero, además, con la introducción de la disciplina del espacio hospitalario —que permite curar, así como acumular conocimientos y formar—, la medicina ofrece como objeto de observación un inmenso campo, limitado, por un lado, por el mismo individuo y, por otro, por toda la población.

Con la aplicación de la disciplina del espacio médico y por el hecho de que se puede aislar a cada individuo, instalarlo en una cama, prescribirle un régimen, etc., nos vemos conducidos hacia una medicina individualizante. En efecto, el individuo será observado, vigilado, conocido y curado. El individuo surge como objeto del saber y de la práctica médica.

Pero, al mismo tiempo, por el sistema del espacio hospitalario disciplinado se puede observar a un gran número de individuos. Los registros obtenidos diariamente, cuando se comparan con los de otros hospitales y con los de otras regiones, permiten estudiar los fenómenos patológicos comunes a toda la población. Gracias a la tecnología hospitalaria, el individuo y la población se presentan simultáneamente como objetos del saber y de la intervención de la medicina. La redistribución de esas dos medicinas será un fenómeno propio del siglo XIX. La medicina que se forma en el siglo XVIII es una medicina tanto del individuo como de la población.

Gracias a la tecnología hospitalaria, el individuo y la población se presentan simultáneamente como objetos del saber y de la intervención médica. La redistribución de estas dos medicinas será un fenómeno propio del siglo XIX. La medicina que se forma en el transcurso del siglo XVIII es, a la vez, una medicina del individuo y de la población.

5. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA DE LA POLÍTICA

«Gendai no Kenryoku wo tou» («La filosofía analítica de la política»), *Asahi Jaanaru*, 2 de junio de 1978, págs. 28-35. (Conferencia pronunciada el 27 de abril de 1978 en Asahi Kodo, centro de conferencias de Tokio, sede del periódico *Asahi*.)

Entre los posibles temas de una conferencia, había propuesto una conversación en torno a las prisiones, y sobre el problema concreto que suponen. Pero me vi obligado a renunciar a ello por varias razones: la primera es que desde que estoy en Japón, hace tres semanas, me he dado cuenta de que el problema de la penalidad, de la criminalidad, de la prisión, se plantea en términos muy diferentes en su sociedad y en la nuestra. También he constatado, al pasar por la experiencia de una prisión —cuando afirmo que he tenido la experiencia de una prisión, no quiero decir que estuviera encerrado, sino que visité una, más exactamente dos, en la región de Fukuoka—, que en relación a lo que conocemos en Europa, no solamente representa un perfeccionamiento, un progreso, sino que es una verdadera mutación sobre la cual sería necesario reflexionar y discutir con los especialistas japoneses en estos temas. Me sentiría incómodo hablándoles de los problemas que actualmente se plantean en Europa, cuando ustedes están realizando experiencias tan importantes. Y finalmente, el problema de las prisiones no es, en definitiva, más que una parte, una pieza, en un conjunto de problemas más generales. También, las conversaciones que he mantenido con varios japoneses me han convencido de que, quizá, sería más interesante evocar el clima general en el que se plantea la cuestión de la prisión, la cuestión de la penalidad, así como cierto número de cuestiones tan actuales como presentes y urgentes. Desde esta perspectiva, me perdonarán si me remito a un planteamiento más general que si me hubiera limitado al problema de la prisión. Si no están conformes, háganmelo saber.

Seguramente saben que en Francia existe un periódico llamado *Le Monde*, al que habitualmente se le llama, con mucha solemnidad el «gran periódico de la tarde». En este «gran periódico de la tarde», un periodista escribió un día algo que me extrañó y que me hizo meditar. «¿Por qué —escribía— hay tanta gente que se plantea en la actualidad la cuestión del poder? Un día —continuaba— nos extrañaremos sin duda de que este problema del poder nos haya inquietado tanto en este fin de siglo XX.»

No creo que nuestros sucesores, si reflexionan un poco, puedan extrañarse durante demasiado tiempo de que precisamente en este final del siglo XX la gente de nuestra generación se haya planteado con tanta insistencia la cuestión del poder. Porque, después de todo, si se ha planteado la cuestión del poder no es porque nosotros la hayamos planteado. Se ha planteado, se nos ha planteado. Ciertamente, se nos ha planteado por nuestra actualidad, pero también por nuestro pasado, un pasado muy reciente que apenas ha terminado. En última instancia, el siglo XX ha conocido dos grandes enfermedades del poder, dos grandes fiebres que han llevado muy lejos las manifestaciones exasperadas de un poder. Estas dos enfermedades, que han dominado el corazón, el centro del siglo XX, son, evidentemente, el fascismo y el estalinismo. Por supuesto que ambas respondían a una coyuntura muy precisa y muy específica. Sin duda, el fascismo y el estalinismo han extendido sus efectos a dimensiones desconocidas hasta entonces y de las que cabe al menos esperar, si no pensar razonablemente, que nunca más se volverán a conocer. Por lo tanto, son fenómenos singulares, pero lo que no se puede negar es que, en lo que respecta a aspectos concretos, el fascismo y el estalinismo no han hecho sino prolongar una serie de mecanismos que ya existían en los sistemas sociales y políticos de Occidente. Después de todo, la organización de los grandes partidos, el desarrollo de los aparatos policiales, la existencia de técnicas de represión como campos de trabajo, todo esto era una herencia, pura y dura, de la estructura de las sociedades occidentales liberales, que el estalinismo y el fascismo se limitaron a retomar.

Esta experiencia es la que nos ha obligado a plantear la cuestión del poder. Porque no podemos evitar interrogarnos y preguntarnos: ¿no eran el fascismo y el estalinismo, y no son todavía, allí donde subsisten, simplemente la respuesta a unas coyunturas o a unas situaciones particulares? O, por el contrario, hay que tener en cuenta que, en nuestras sociedades, existen de modo permanente como virtualidades, en cierta manera, estructurales, intrínsecas a nuestros sistemas, que pueden ponerse de manifiesto a la menor ocasión, haciendo posibles perpetuamente esta especie de enormes excrecencias del poder, excrecencias de las cuales son ejemplos incontestables el sistema de Mussolini, el hitleriano, el de Stalin, o los actuales sistemas de Chile o de Camboya.

Creo que el gran problema del siglo XIX, al menos en Europa, era la pobreza y la miseria. El gran problema que se planteó a la mayoría de pensadores y filósofos de comienzos del siglo XIX fue el siguiente: ¿cómo explicar esta producción de riqueza, cuyos efectos espectaculares comenzaban a ser reconocidos en todo Occidente, cómo esta producción de riqueza pudo ir acompañada del empobrecimiento absoluto o relativo (ésta es otra cuestión) de los que la producen? En el siglo XX no se ha resuelto completamente el problema del empobrecimiento de los que producen la riqueza, de la producción simultánea de la riqueza y la pobreza, pero esa cuestión no se plantea con la misma urgencia. Es como si estuviera recubierta por otro problema que ya no es la escasez de riqueza, sino el excesivo poder. Las sociedades occidentales, y de forma más general las sociedades industrializadas y desarrolladas de este fin de siglo, son sociedades atravesadas por esta sorda inquietud, o incluso por revueltas totalmente explícitas que ponen en cuestión esta especie de superproducción del poder que el estalinismo y el fascismo sin duda manifestaron bajo su forma más descarnada y monstruosa. De manera que, del mismo modo que en el siglo XIX fue necesaria una economía que tuviera como objeto específico la producción y distribución de la riqueza, así también podemos decir que necesitamos una economía que no se refiera a dicha producción y distribución de las riquezas, sino que aborde las relaciones de poder.

Una de las funciones más antiguas del filósofo en Occidente —digo filósofo, pero debería decir, más bien, culto e, incluso, utilizando ese incomodo término contemporáneo, intelectual—, uno de los papeles principales del filósofo occidental fue poner un límite, poner un límite al exceso de poder, a esta superproducción de poder, en todos y cada uno de los casos en que corría el riesgo de convertirse en una amenaza. El filósofo en Occidente tiene siempre el perfil del antidéspota y esto bajo distintas formas posibles que se perfilan desde el comienzo de la filosofía griega:

—El filósofo ha sido el antidéspota en la medida en que ha definido el sistema de leyes según las cuales, en una ciudad, se debía ejercer el poder, definiendo los límites legales en cuyo ámbito se puede ejercer sin riesgos: es el papel del filósofo legislador. Éste fue

el papel de Solón. Después de todo, el momento en que la filosofía griega empezó a separarse de la poesía, el momento en que la prosa griega comenzó a perfilarse, fue el día en que Solón formuló, con un vocabulario todavía poético, las leyes que se convertirían en la prosa de la historia griega, de la historia helénica.

—En segundo lugar, segunda posibilidad: el filósofo puede ser antidéspota convirtiéndose en el consejero del príncipe, enseñándole esta sabiduría, esta virtud, esta verdad, que serán capaces de impedirle, cuando gobierne, abusar de su poder. Es el filósofo pedagogo; es Platón peregrinando hacia Dionisio el Tirano.

—Por último, tercera posibilidad: el filósofo puede ser el antidéspota afirmando que, después de todo, cualquiera que sean los abusos que el poder pueda cometer sobre él o sobre los demás, él, filósofo, en tanto que filósofo, en su práctica y en su pensamiento filosófico, se mantendrá independiente con relación al poder, se reirá del poder. Se trata de los cínicos.

Solón legislador, Platón pedagogo y los cínicos. El filósofo moderador del poder, el filósofo-máscara gesticulante ante el poder. Si pudiéramos dirigir una mirada etnológica sobre Occidente desde Grecia, veríamos turnarse a estas tres figuras del filósofo, sustituirse unas a otras; veríamos dibujarse una oposición significativa entre el filósofo y el príncipe, entre la reflexión filosófica y el ejercicio del poder. Y me pregunto si esta oposición entre reflexión filosófica y el ejercicio del poder no caracteriza mejor a la filosofía que su relación con la ciencia, porque, después de todo, la filosofía hace ya tiempo que no puede desempeñar el papel de fundamento. Por el contrario, quizá todavía merece la pena que juegue el papel de moderador con relación al poder.

Cuando se contempla, desde un punto de vista histórico, la manera en que el filósofo ha desempeñado o ha querido desempeñar su papel de moderador del poder, nos vemos abocados a una conclusión un tanto amarga. La antigüedad conoció filósofos legisladores; conoció filósofos consejeros del príncipe; sin embargo, nunca existió, por ejemplo, una ciudad platónica. Alejandro tuvo el privilegio de ser discípulo de Aristóteles, pero el imperio alejandrino nunca fue aristotélico. Y aun siendo cierto que en el Imperio romano el estoicismo impregnó el pensamiento del mundo entero, al menos de sus élites, también es cierto que el Imperio romano no fue estoico. El estoicismo fue para Marco Aurelio una manera de ser emperador; no fue ni un arte, ni una técnica para gobernar el imperio.

Dicho de otro modo, y éste es un aspecto importante, a diferencia de lo que ocurrió en Oriente y particularmente en China y en Japón, no hubo en Occidente, al menos durante mucho tiempo, una filosofía que fuera capaz de confundirse con una práctica política, una práctica moral de toda una sociedad. Occidente nunca conoció el equivalente al confucianismo, es decir, una forma de pensar que, a la vez que reflexionaba sobre el orden del mundo o lo establecía, prescribiera, al mismo tiempo, la estructura del Estado, la forma de las relaciones sociales, las conductas individuales, e incluso las prescribiera realmente en el seno de la historia. Cualquiera que haya sido la importancia del pensamiento aristotélico, cualquiera que haya sido su influencia debido al dogmatismo de la Edad Media, Aristóteles nunca ha jugado un papel semejante al que jugó Confucio en Oriente. No ha existido en Occidente un Estado filosófico.

Pero las cosas, y creo que esto es un acontecimiento importante, cambiaron a partir de la Revolución francesa, a partir de finales del siglo XVIII y principios XIX. En ese momento, observamos cómo se constituyen regímenes políticos que tienen lazos, no solamente ideológicos, sino orgánicos (incluso diría organizativos) con las filosofías. La Revolución francesa, incluso podemos decir que el Imperio napoleónico, establecieron con Rousseau y, de una forma más general, con la filosofía del XVIII, lazos orgánicos. Lazo orgánico entre el Estado prusiano y Hegel; lazo orgánico, por muy paradójico que sea, pero ése es otro asunto, entre el Estado hitleriano, Wagner y Nietzsche. También, evidentemente, lazos entre el leninismo, el Estado soviético y Marx. En el siglo XIX aparece en Europa algo que no existió nunca: Estados filosóficos, podríamos decir, Estados-filosofías, filosofías que al mismo tiempo son Estados y Estados que se piensan, que se reflexionan, se organizan y definen sus opciones fundamentales a partir de proposiciones filosóficas, en el seno de sistemas filosóficos y como la verdad filosófica de la historia. Nos encontramos ante un fenómeno evidentemente extraño y que todavía resulta más inquietante si somos conscientes de que estas filosofías, todas estas filosofías que se han convertido en Estados, eran, sin excepción, filosofías de la libertad; filosofías de la libertad fueron, por supuesto, las del siglo XVIII, pero también lo fueron la de Hegel, la de Nietzsche, la de Marx. Ahora bien, estas filosofías de la libertad han producido, a su vez, formas de poder que, ya bajo la forma del terror, ya bajo la forma de la burocracia o incluso bajo la forma del terror burocrático, fueron, incluso, lo contrario del régimen de la libertad, incluso lo contrario de la libertad convertida en historia.

Hay algo cómico y amargo que es específico de estas filosofías occidentales modernas: han pensado, incluso se han pensado, en función de una relación de oposición esencial al poder y a su ejercicio ilimitado, pero el destino de su pensamiento ha hecho que ya no se les escuche; a medida que el poder y que las instituciones políticas se impregnan de su pensamiento, más se prestan a legitimar las formas excesivas de poder. En última instancia, ése fue el lado tragicómico de Hegel transformado en el régimen de Bismarck; lado tragicómico de Nietzsche, cuyas obras completas dio Hitler a Mussolini con ocasión de su viaje a Venecia, para justificar la anexión (*Anschluss*). La filosofía legitima los poderes irrefrenables en mayor medida que el apoyo dogmático de la religión. Esta paradoja se convierte en una crisis aguda con el estalinismo, el estalinismo que se presentaba, más que ningún otro, como un Estado que era, al mismo tiempo, una filosofía, una filosofía que precisamente había anunciado y predicho la desaparición del Estado, y que, transformada en Estado, se convirtió verdaderamente en un Estado privado, separado de cualquier reflexión filosófica y de cualquier reflexión posible. Es el Estado filosófico convertido literalmente en inconsciente bajo la forma del Estado puro.

Ante esta situación que nos es claramente contemporánea y contemporánea de una forma acuciante, hay distintas actitudes posibles. Se puede, y es perfectamente legítimo, e, incluso, diría que recomendable, interrogarse desde el punto de vista histórico sobre las extrañas relaciones que Occidente ha establecido entre estos filósofos y el poder: ¿en qué medida estos vínculos entre la filosofía y el poder se pudieron establecer en el mismo momento en que la filosofía se daba como principio, si no de contrapoder, sí, al menos, de moderación del poder, en el momento en que la filosofía debía decirle al poder: «Aquí te paras, ya no irás más lejos». ¿Se trata de una traición de la filosofía? ¿O se debe a que la filosofía ha sido en secreto, independientemente de lo que haya dicho, cierta filosofía del poder? ¿O es que, después de todo, decirle al poder: «Párate aquí» no es precisamente tomar virtualmente, secretamente, también el lugar del poder, convertirse en la ley de la ley y por lo tanto realizarse como ley?

Nos podemos plantear todas estas cuestiones. Sin embargo, podemos, por el contrario, decirnos que, a pesar de todo, la filosofía no tiene nada que ver con el poder, que la profunda y esencial vocación de la filosofía tiene que ver con la verdad o con la pregunta sobre el ser y que la filosofía no se puede comprometer a aventurarse en estos dominios empíricos como son la cuestión de lo política y del poder. Si se la ha traicionado tan fácilmente es porque ella misma se ha traicionado. Se ha traicionado yendo donde no habría debido ir y planteando cuestiones que no eran las suyas.

Pero quizás habría todavía otro camino y sobre éste querría hablar. Quizás, pudiéramos pensar que la filosofía tiene todavía alguna posibilidad de jugar un papel en relación con el poder, un papel que no sería el de fundarlo o el de reconducirlo. Todavía es posible pensar que la filosofía puede asumir el papel de contrapoder, a condición de que este papel deje de consistir en hacer valer, frente al poder, la ley específica de la filosofía; a condición de que la filosofía deje de pensarse como profecía, a condición de que deje de pensarse como pedagogía o como legisladora, y de que se dé como tarea analizar, elucidar, hacer visible y, por lo tanto, intensificar las luchas que se desarrollan en torno al poder, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los núcleos de resistencia; a condición, en resumen, de que la filosofía deje de plantearse la cuestión del poder en términos de bien o mal, y se la plantee en términos de su existencia. No se trata de preguntarse si el poder es bueno o malo, legítimo o ilegítimo, algo relativo al derecho o a la moral, sino simplemente de intentar eliminar de la pregunta por el poder la sobrecarga moral y jurídica que hasta ahora le concernía y de plantear la cuestión ingenua, que no ha sido planteada habitualmente, aunque algunas personas la han planteado desde hace tiempo: ¿en qué consisten, en el fondo, las relaciones de poder?

Ya hace mucho que sabemos que la tarea de la filosofía no consiste en descubrir lo que está oculto, sino en hacer visible lo que, precisamente, es visible, es decir, hacer aparecer lo que es tan próximo, tan inmediato, lo que está tan íntimamente ligado a nosotros mismos, que, por ello, no lo percibimos. Mientras que la tarea de la ciencia es la de hacer conocer lo que no vemos, la de la filosofía consiste en hacer ver lo que vemos. Después de todo, desde este punto de vista, la tarea de la filosofía se podría formular así: ¿en qué consisten estas relaciones de poder en las que nos sentimos atrapados y en las que, desde hace al menos ciento cincuenta años, la filosofía se ha visto enredada?

Ustedes pueden argumentar que esta tarea es muy modesta, bien por empírica, bien por limitada, pero tenemos cerca, en la filosofía analítica angloamericana, un modelo semejante en la manera de usar la filosofía. Después de todo, la filosofía analítica anglosajona no se plantea la tarea de reflexionar sobre el ser de la lengua o sobre sus estructuras profundas; reflexiona sobre el uso cotidiano que hacemos de ella en los diferentes tipos de discurso. Para la

filosofía analítica anglosajona se trata de realizar un análisis crítico del pensamiento a partir de la forma en la que decimos las cosas. Creo que, en igual medida, podríamos imaginar una filosofía que tuviera como tarea analizar lo que ocurre cotidianamente en las relaciones de poder, una filosofía que intentara mostrar en qué consisten, cuáles son esas relaciones de poder, sus formas, sus desafíos, sus objetivos. Una filosofía que tratara, por consiguiente, no sobre los juegos de lenguaje, sino más bien sobre las relaciones de poder; una filosofía que abordara todas las relaciones que atraviesan el cuerpo social en vez de tratar los efectos de lenguaje que atraviesan y sustentan el pensamiento. Podríamos imaginar una especie de filosofía analítico-política. En ese caso, tendríamos que recordar que la filosofía analítica del lenguaje de los anglosajones se cuida mucho de caer en esa especie de calificación-descalificación masiva del lenguaje que encontramos en Humboldt o en Bergson —para Humboldt, el lenguaje era el creador de toda relación posible entre el hombre y el mundo, creador incluso tanto del mundo como del ser humano; la devaluación bergsoniana no cesa de repetir que el lenguaje es impotente, que está fijado, que está muerto, que el lenguaje es espacial y que por tanto no puede traicionar la experiencia de la conciencia y de la duración—. A pesar de estas calificaciones y descalificaciones masivas, la filosofía anglosajona intenta decir que el lenguaje nunca engaña ni desvela. El lenguaje se juega. De ahí la importancia de la noción de juego.

De forma análoga, podríamos decir que, para analizar o criticar las relaciones de poder no se trata de someterlas a una calificación peyorativa o laudatoria de forma masiva, global, definitiva, absoluta y unilateral; no se trata de decir que las relaciones de poder se limitan a constreñir y a forzar. Tampoco debemos imaginar que podemos escapar repentinamente, global y masivamente de las relaciones de poder a través de una especie de ruptura radical o de una huida sin retorno. Las relaciones de poder también se juegan; son juegos de poder que habrá que estudiar en términos de táctica y de estrategia, en términos de regla y de azar, de apuesta y de objetivos. En cierta medida, intento trabajar en esta línea y quisiera sugerirles algunas de las líneas de análisis que se podrían abordar.

Estos juegos de poder se pueden abordar desde distintas perspectivas. En vez de estudiar el gran juego del Estado con los ciudadanos o con los otros Estados, prefiero —debido, sin duda, a una tendencia de carácter o, quizás, a una tendencia neurótica obsesiva— interesarme por los juegos de poder más limitados, más humildes, que no tienen en la filosofía el estatuto noble que se reconoce a

los grandes problemas: juegos de poder en torno a la locura, en torno a la medicina, en torno a la enfermedad, en torno al cuerpo enfermo, juegos de poder en torno al sistema penal y a la prisión. Esto es lo que hasta ahora me ha interesado, y por dos razones.

¿De qué se trata en estos juegos de poder existentes, a veces singulares, otras marginales? Conciernen, ni más ni menos, que al estatuto de la razón y de la sinrazón; conciernen al estatuto de la vida y de la muerte, del crimen y de la ley; es decir, un conjunto de cosas que constituyen a la vez la trama de nuestra vida cotidiana y a partir de las cuales los hombres han edificado su discurso de la tragedia.

Hay otra razón por la que me interesé por estas cuestiones y estos juegos de poder. Me parece que sobre estos juegos, mucho más que sobre las grandes batallas estatales e institucionales, recae el interés y la inquietud de la gente en nuestros días. Cuando se observa, por ejemplo, cómo acaba de desarrollarse en Francia la campaña electoral de las legislativas, nos extraña la forma en que los periódicos, los otros medios de comunicación, los hombres políticos, los responsables del gobierno y del Estado, no han dejado de repetir a los franceses que estaban a punto de hacer una apuesta capital para su futuro; no obstante, independientemente del resultado de las elecciones, del número de electores cultos que fueron a votar, nos sorprende el hecho de que, en el fondo, la gente no sentía, en absoluto, lo que podía haber de históricamente trágico o de decisivo en estas elecciones.

Por el contrario, desde hace tiempo me sorprende la continua agitación que, en muchas sociedades y no sólo en el seno de la sociedad francesa, existe en torno a determinadas cuestiones, cuestiones que en otro tiempo fueron marginales e incluso un poco teóricas: saber cómo vamos a morir, saber qué será de nosotros cuando estemos a la deriva en un hospital, qué ocurrirá con nuestra razón y cómo la juzgarán los demás, saber qué ocurrirá si nos volvemos locos, qué ocurrirá el día en que cometamos una infracción y cómo comenzará el funcionamiento de la máquina del sistema penal. Todo esto concierne de forma profunda a la vida, a la afectividad, a la angustia de nuestros contemporáneos. Si ustedes me dicen, con razón, que, después de todo, siempre ha sido así, me parece no obstante, que ha sido una de las primeras veces (pero desde luego, no la primera). En todo caso, estamos en uno de esos momentos en que las cuestiones cotidianas, marginales, un poco acalladas, acceden al nivel del discurso explícito, en el que la gente no sólo acepta hablar de ellas, sino que entra en el juego de los discursos y toma partido. La locura y la razón, la muerte y la enfermedad,

el sistema penal, la prisión, el crimen, la ley, esto es lo que compone nuestra cotidianidad y este aspecto cotidiano se nos presenta como esencial.

Pienso, además, que es preciso ir más lejos y decir que no solamente estos juegos de poder alrededor de la vida y de la muerte, de la razón y de la sinrazón, de la ley y del crimen han adquirido en nuestros días una intensidad que no habían tenido en épocas inmediatamente anteriores, sino que la resistencia y las luchas que se desarrollan no tienen la misma forma. Ya no se trata en lo esencial de tomar parte en estos juegos de poder de manera que se respete mejor la propia libertad o los propios derechos; simplemente ya no se acepta este tipo de juegos. No se trata tanto de un enfrentamiento en el interior de los juegos, sino de resistencia ante el juego y de rechazo del mismo juego. Tal es una característica evidente de un cierto número de luchas y de combates.

Piensen en el caso de la prisión. Desde hace años y años, diría que desde hace siglos, en cualquier caso desde que existe la prisión como forma de castigo en el seno de los sistemas penales occidentales, desde el siglo XIX, se ha desarrollado una serie de movimientos, de críticas, de oposiciones a veces violentas, para intentar modificar el funcionamiento de la prisión, la condición del prisionero, el estatuto que tenía ya en la prisión o bien después. Ahora sabemos, por primera vez, que no se trata de este juego o de esta resistencia, de esta posición en el interior mismo del juego; se trata de un rechazo del propio juego. Se dice: basta ya de prisión. Y cuando, ante esta especie de crítica masiva, las personas razonables, los legisladores, los tecnócratas, los gobernantes preguntan: «Pero, ¿qué quieren?», la respuesta es: «No seremos nosotros quienes tiremos piedras contra nuestro propio tejado; no queremos participar en el juego del sistema penal; no queremos participar en el juego de las sanciones penales; ya no queremos participar en el juego de la justicia». En la historia de Narita, que se desarrolla durante años y años en Japón,[a] me parece característico que el juego de los adversarios o de los que resisten no consistiera en intentar obtener el mayor número de ventajas posibles, haciendo valer la ley, obteniendo indemnizaciones. No se quiso participar en el juego tradicionalmente organizado e institucionalizado del Estado con sus exigencias y de los ciudadanos con sus derechos. No se

[a] La construcción del nuevo aeropuerto de Tokio, en la región de Narita, se encontró durante años y años con la oposición de los campesinos y de la extrema izquierda japonesa.

quiso participar, en absoluto, en ese juego: se impidió que el juego se jugara.

La segunda nota característica de los fenómenos que intento exponer y analizar es que son fenómenos difusos y descentrados. Quiero decir lo siguiente. Retomemos el ejemplo de la prisión y del sistema penal. En el siglo XVIII, hacia 1760, en la época en que se empezó a plantear el problema del cambio radical en el sistema penal, ¿quién planteó esta cuestión y a partir de qué? Fue el resultado de los teóricos, teóricos del derecho, filósofos en el sentido de la época; ellos no plantearon la cuestión de la prisión como tal, sino el problema más general de cómo debía ser la ley en un país de libertad y de qué manera la ley debía ser aplicada, dentro de qué límites y hasta dónde. Como resultado de esta reflexión central y teórica se llegó, al cabo de algunos años, a desear que el castigo, que el único castigo posible, fuera la prisión.

En los últimos años y en los países occidentales, el problema se ha planteado en términos muy distintos. El punto de partida nunca fue una gran reivindicación global referida a un mejor sistema de la ley. Los puntos de partida han sido siempre ínfimos y minúsculos: historias de desnutrición, de falta de comodidad en las prisiones. Y, a partir de estos fenómenos locales, a partir de estos puntos de partida muy concretos, en lugares determinados, empezó a resultar evidente que el fenómeno irradiaba, irradiaba rápidamente e implicaba a toda una serie de personas que no compartían la misma situación ni los mismos problemas. Se puede añadir que estas resistencias parecían relativamente indiferentes a los regímenes políticos o a los sistemas económicos, incluso, a veces, a las estructuras sociales de los países en los que se desarrollaban. Hemos presenciado, por ejemplo, luchas, resistencias, huelgas en las prisiones tanto en Suecia, que representa un sistema penal y penitenciario muy progresista en relación con el nuestro, como en países como Italia o España, cuya situación era mucho peor y el contexto político muy diferente.

Se podría decir lo mismo del movimiento de las mujeres y de las luchas en torno a los juegos de poder entre hombres y mujeres. El movimiento feminista también se desarrolla tanto en Suecia como en Italia, en donde el estatuto de las mujeres, el de las relaciones sexuales, las relaciones entre el marido y la mujer, entre hombre y mujer, eran muy diferentes. Lo que se pone de manifiesto es que el objetivo de todos estos movimientos no coincide con el de los movimientos políticos o revolucionarios tradicionales: nada tienen que ver con el poder político o con el sistema económico.

Tercera característica: este tipo de lucha y de resistencia se propone como objetivo fundamental los hechos de poder en sí mismos, mucho más que algo así como una explotación económica o una desigualdad. Lo que se pone en cuestión en estas luchas es el hecho de que cierto poder se ejerza y de que el solo hecho de su ejercicio resulte insoportable. Pondré como ejemplo una anécdota que pueden tomar en broma o en serio: en Suecia existen prisiones en las que los detenidos pueden recibir a sus mujeres y hacer el amor con ellas. Cada preso tiene una habitación. Un día, una joven sueca, estudiante y militante apasionada, vino a buscarme para que le ayudara a denunciar el fascismo de las prisiones suecas. Le pregunté en qué consistía ese fascismo. Ella me respondió: las habitaciones en las que los presos pueden hacer el amor con sus mujeres no se pueden cerrar con llave. Por supuesto, es gracioso; pero también es muy significativo de que, realmente, lo que está en cuestión es el poder.

De la misma manera, la serie de reproches y de críticas dirigidas a la institución médica —pienso en las de Illich, pero hay otras muchas— no se dirigen, en esencia, al hecho de que las instituciones médicas conciban la medicina como fuente de beneficios, a pesar de que se denuncien las relaciones que existen entre los laboratorios farmacéuticos y ciertas prácticas médicas o ciertas instituciones hospitalarias. Lo que se reprocha a la medicina no es el disponer sólo de un saber frágil y a menudo erróneo. Lo que se le critica es esencialmente, desde mi punto de vista, que se ejerce un poder incontrolable sobre el cuerpo, sobre el sufrimiento del enfermo y sobre su vida y su muerte. No sé si ocurre lo mismo en Japón, pero me sorprende que en los países europeos se haya planteado el problema de la muerte no bajo la forma de un reproche contra la medicina por no haber sido capaz de prolongarnos la vida, sino, al contrario, por el hecho de prolongarnos la vida aunque no lo queramos. Le reprochamos a la medicina, al saber médico, a la tecnoestructura médica, que decide por nosotros sobre la vida y la muerte, que nos mantiene en una vida científica y técnicamente muy sofisticada, pero sin que nosotros la deseemos. El derecho a la muerte consiste en el derecho a decir «no» al saber médico y su ejercicio. No se trata de una exigencia para el saber médico. El blanco es, sin duda, el poder.

En el asunto de Narita, también encontramos algo semejante: los agricultores de Narita habrían obtenido ventajas considerables si hubieran aceptado algunas de las propuestas que les hicieron. Su rechazo tuvo que ver con el hecho de que se ejerciera sobre ellos una forma de poder que no deseaban. Lo que estaba en juego en el asunto de Narita no era tanto la cuestión económica, sino el modo en que el poder se ejerció sobre ellos, simplemente, el hecho de que se tratara de una expropiación, fuera de la manera que fuera, decidida desde arriba; a este poder arbitrario, se responde con una inversión violenta del poder.

La última característica de estas luchas sobre la que me gustaría insistir es el hecho de que son luchas inmediatas. Y esto en dos sentidos. Por una parte, conciernen a las instancias de poder más próximas; conciernen a todo lo que se ejerce de forma inmediata sobre los individuos. Dicho de otra manera, en estas luchas no se trata de seguir el principio general del leninismo sobre el enemigo principal o sobre el eslabón más débil. Estas luchas inmediatas tampoco esperan la llegada de un momento futuro que sería la revolución, la liberación, la desaparición de las clases, la disolución del Estado, la solución de los problemas. Podemos decir que, en relación con una jerarquía teórica de explicaciones o con un orden revolucionario que polariza la historia y que jerarquiza sus momentos, estas luchas son luchas anárquicas; se inscriben en el seno de una historia que es inmediata, que se acepta y se reconoce como indefinidamente abierta.

Ahora quisiera volver a esa filosofía analítico-política a la que me he referido antes. Creo que el papel de dicha filosofía analítica del poder debería consistir en calibrar la importancia de estas luchas y de los fenómenos a los que, hasta ahora, no se les ha concedido más que un valor marginal. Sería necesario mostrar hasta qué punto estos procesos, estas agitaciones, estas luchas, oscuras, mediocres, a veces pequeñas, son diferentes de las formas de lucha que, bajo el signo de la revolución, han sido tan valoradas en Occidente. Es totalmente evidente que, sea cual sea el vocabulario empleado, sean cuales sean las referencias teóricas de los que participan en estas luchas, tienen que ver con un proceso, que aun siendo muy importante, no es en absoluto un proceso de forma, de morfología revolucionaria en el sentido clásico del término «revolución», en la medida en que la revolución designa una lucha global y unitaria de una nación entera, de todo un pueblo, de toda una clase; en el sentido de que la revolución designa una lucha que promete transformar de arriba a abajo el poder establecido, aniquilarlo en su origen; en el sentido en que la revolución expresa la lucha que conduce a la liberación total, a una lucha imperativa, ya que exige, en definitiva, que las demás luchas se subordinen y supediten a ella.

¿Estamos viviendo en este final del siglo XX el fin de la época de la revolución? Este tipo de profecía, esta condena a muerte de la re-

volución, me parece un poco disparatada. Quizás estemos viviendo el final de un período histórico que, desde 1789-1793, ha estado, al menos en Occidente, dominado por el monopolio de la revolución, con los efectos despóticos que esto implicaba, sin que, sin embargo, esta desaparición del monopolio de la revolución signifique una revalorización del reformismo. En efecto, en las luchas a las que acabo de referirme no hay reformismo, ya que el reformismo tiene como función estabilizar el sistema de poder a través de cierto número de cambios, mientras que en estas luchas se trata de desestabilizar los mecanismos de poder, una desestabilización que aparentemente no tiene fin.

Estas luchas descentradas en relación con los principios, con las prioridades, con los privilegios de la revolución no son fenómenos circunstanciales ligados a coyunturas particulares. Se inscriben en una realidad histórica que existe de forma sólida, que no es apariencia, sino que es profundamente sólida en las sociedades occidentales desde hace muchos siglos. Creo que estas luchas remiten a una estructura mal conocida, pero esencial en nuestra sociedad. Ciertas formas del ejercicio del poder son totalmente visibles y engendran luchas que también se reconocen rápidamente, puesto que tienen un objetivo visible: contra las formas de dominación colonizadoras, étnicas, lingüísticas, existen luchas nacionalistas, luchas sociales cuyo objetivo explícito y conocido son las formas económicas de explotación; han existido luchas políticas contra las formas jurídicas y políticas del poder, formas bien visibles y conocidas. Las luchas a las que me refiero, cuyo análisis es algo más complicado que el de las luchas revolucionarias, conciernen a un poder que existe en Occidente desde la Edad Media, una forma de poder que no es exactamente ni un poder político o jurídico, ni un poder económico, ni un poder de dominación étnica y que, sin embargo, ha tenido enormes efectos estructuradores en el seno de nuestras sociedades. Se trata de un poder de origen religioso, que es el que pretende conducir y dirigir a los hombres a lo largo de su vida y en cada una de las circunstancias de esa vida, un poder que consiste en querer ocuparse detalladamente de la existencia de los hombres y de su desarrollo desde su nacimiento hasta su muerte y todo ello para obligarlos, en cierta manera, a comportarse de determinada forma, a conseguir su salvación. Esto es lo que podríamos llamar el poder pastoral.

Etimológicamente, tomando los términos al pie de la letra, el poder pastoral es el poder que el pastor ejerce sobre su rebaño. Así pues, un poder de este tipo, tan atento, tan solícito, tan preocupado

por la salvación de todos y cada uno, no fue conocido en las sociedades antiguas, las sociedades griegas y romanas, y seguramente no les hubiera gustado. Con el cristianismo, con la institución de la Iglesia, con su organización jerarquizada y territorial, así como con el conjunto de creencias relativas al más allá, al pecado, a la salvación, a la economía de los méritos y con la definición del papel del sacerdote, sólo así aparece la concepción de los cristianos como rebaño, sobre el cual cierto número de individuos, que gozan de un estatuto particular, tienen el derecho y el deber de ejercer la tarea de la pastoría.

El poder pastoral se desarrolla a lo largo de la Edad Media, manteniendo relaciones estrechas y difíciles con la sociedad feudal. Se desarrolla más intensamente aún en el siglo XVI, con la Reforma y la Contrarreforma. A través de esta historia que comienza con el cristianismo y que continúa hasta el corazón de la época clásica, incluso hasta la víspera de la Revolución, el poder pastoral conserva un carácter esencial, singular en la historia de las civilizaciones: el poder pastoral, a pesar de ejercerse, como cualquier otro poder de tipo religioso o político, sobre todo el grupo, tiene como misión principal cuidar de la salvación de todos ocupándose de cada uno en particular, de cada cordero del rebaño, de cada individuo, no solamente para apremiarle a actuar de tal o cual manera, sino también para conocerle, descubrirle, para hacer emerger su subjetividad y estructurar la relación consigo mismo y con su conciencia. Las técnicas de la pastoral cristiana relativas a la dirección de la conciencia, al cuidado de las almas, a su cura, todas esas prácticas que van del examen a la confesión, pasando por el reconocimiento (*aveu*), comportan esa relación obligada de uno consigo mismo en términos de verdad y de discurso también obligado, y creo que éste es uno de los puntos fundamentales del poder pastoral y que lo define como un poder individualizante. El poder en las ciudades griegas y en el Imperio romano no necesitaba conocer a cada uno de los individuos, no necesitaba constituir en torno a ellos un pequeño núcleo de verdad que la declaración (*aveu*) debía sacar a la luz y que la escucha atenta del pastor debía recoger y juzgar. El poder feudal tampoco necesitaba esta economía individualizante del poder. La monarquía absoluta y su aparato administrativo todavía no sentían esta necesidad. El poder se ejercía, bien sobre toda la ciudad, bien sobre los grupos, sobre los territorios o sobre categorías de individuos. En estas sociedades existían grupos y estatutos; todavía no se había llegado a una sociedad individualista. Mucho antes del gran momento del desarrollo de la sociedad industrial y burguesa, el

poder religioso del cristianismo trabajó el cuerpo social hasta constituir individuos ligados a sí mismos bajo la forma de la subjetividad, a la cual se le pide que tome conciencia de sí misma en términos de verdad y bajo la forma de la confesión (*aveu*).[b]

Quisiera hacer dos observaciones con respecto al poder pastoral. La primera es que sería interesante comparar la pastoría, el poder pastoral de las sociedades cristianas con lo que ha podido ser el papel y los efectos del confucianismo en las sociedades del Extremo Oriente. Habría que señalar la práctica coincidencia cronológica de los dos, y advertir en qué medida el papel del poder pastoral fue importante en el desarrollo del Estado en los siglos XVI y XVII en Europa, de la misma forma que el confucianismo lo fue en el Japón en la época de Tokutawa. Pero también existen diferencias entre el poder pastoral y el confucianismo: la pastoría es esencialmente religiosa y el confucianismo no lo es; la pastoría espiritual se dirige a un objetivo que está más allá y sólo interviene aquí abajo en función del más allá, sin embargo el confucianismo tiene un papel esencialmente terrenal; el confucianismo apunta a una estabilidad general del cuerpo social a través de un conjunto de reglas generales que se imponen ya sea a todos los individuos, ya a todas las categorías de individuos, mientras que la pastoría establece relaciones de obediencia individualizadas entre el pastor y su rebaño; finalmente, la acción pastoral tiene, en función de las técnicas que emplea (dirección espiritual, cuidado de las almas, etc.), efectos individualizantes que el confucianismo no conlleva. Se abre un campo de estudios muy importante que se podría desarrollar a partir de los trabajos fundamentales realizados en Japón por Masao Maruyama.

Mi segunda observación es la siguiente: de una forma paradójica y bastante inesperada, a partir del siglo XVIII, tanto las sociedades capitalistas e industriales, como las formas modernas de Estado que las acompañaron y sustentaron, necesitaron procedimientos, mecanismos, esencialmente procedimientos de individualización que habían sido puestos en práctica por la pastoría religiosa. Fuera cual fuera el desahucio de cierto número de instituciones religiosas, fueran cuales fueran las mutaciones, que llamaremos por abreviar

[b] El término *confession* se refiere expresamente al sacramento. *Aveu* implica en un único gesto la declaración en la que alguien se reconoce y confiesa, se declara autor. Reconocimiento, declaración y confesión que se vierten en cada caso en el texto. Este tipo de confesión (*aveu*) resulta decisivo para la construcción de individuos bien determinados. (*N. del ed.*)

ideológicas, y que realmente modificaron profundamente la relación del hombre occidental con las creencias religiosas, se produjo la implantación, incluso la multiplicación y difusión de técnicas pastorales en el ámbito laico del aparato del Estado. De esto se sabe y se habla poco, sin duda debido a que las grandes formas estatales que se desarrollan a partir del siglo XVIII se justificaron mucho más en términos de libertad asegurada que de mecanismos de poder implantados y quizá también porque esos pequeños mecanismos de poder tenían algo de humilde y de inconfesable que hacía que no fueran considerados dignos de análisis y de discurso. Como dice un escritor en esa novela llamada *Un hombre ordinario*, el orden prefiere ignorar la mecánica que organiza su realización cuando es tan sórdida que destruye toda vocación de justicia.

Precisamente son estos pequeños mecanismos, humildes y casi sórdidos los que hay que hacer emerger de la sociedad en la que funcionan. Durante los siglos XVIII y XIX, en Europa, hemos asistido a una reconversión, a un trasvase de lo que habían sido los objetivos tradicionales de la pastoría espiritual. A menudo se dice que el Estado y la sociedad moderna ignoran al individuo. Cuando se mira desde más cerca, sorprende lo contrario, la atención que el Estado dedica a los individuos; sorprenden las técnicas puestas en marcha y desarrolladas para que el individuo no escape de ninguna manera al poder, ni a la vigilancia, ni al control, ni al saber, ni al adiestramiento, ni a la corrección. Todas las grandes máquinas disciplinarias (cuarteles, escuelas, talleres y prisiones) son máquinas que permiten cercar al individuo, saber lo que es, lo que hace, lo que puede hacer, dónde es necesario situarlo, cómo situarlo entre los otros. Las ciencias humanas son, también, saberes que permiten conocer qué son los individuos, quién es normal y quién no lo es, quién es razonable y quién no lo es, quién es apto y para qué, cuáles son los comportamientos previsibles de los individuos, cuáles hay que eliminar. La importancia de la estadística radica en que permite medir cuantitativamente los efectos de masa de los comportamientos individuales. Además, es preciso añadir que los mecanismos de asistencia y de seguridad, así como sus objetivos de racionalización económica y de estabilización política, tienen efectos individualizantes: hacen del individuo, de su existencia y de su comportamiento, de la vida, de la existencia no sólo de todos, sino de cada uno, un acontecimiento que es pertinente, que es incluso necesario, indispensable para el ejercicio del poder en las sociedades modernas. El individuo ha llegado a ser un envite esencial para el poder. Paradójicamente, el poder es más individualizador en la

medida en que es más burocrático y más estatal. La pastoría espiritual, al haber perdido en su forma estrictamente religiosa lo esencial de sus poderes, ha encontrado en el Estado un nuevo soporte y un principio de transformación.

Quisiera terminar volviendo a esas luchas, a esos juegos de poder a los que me he referido antes y entre los cuales, las luchas en torno a la prisión y al sistema penal no son sino uno de los ejemplos y casos posibles. Estas luchas, ya sean las relativas a la locura, a la enfermedad mental, a la razón y a la sinrazón, ya se trate de las concernientes a las relaciones sexuales entre individuos, las relaciones entre sexos, ya sean luchas en torno al medio ambiente y a lo que se llama ecología, ya afecten a la medicina, la salud y la muerte, tienen un objeto y unas miras muy precisos que les confieren importancia, miras completamente diferentes de las que persiguen las luchas revolucionarias y que merecen al menos que se las tome en consideración tanto como a éstas. Lo que denominamos, desde el siglo XIX, la Revolución, lo que persiguen los partidos y los llamados movimientos revolucionarios es esencialmente lo que constituye el poder económico...

6. SEXUALIDAD Y PODER

«Sei to Kenryoku» («Sexualité et pouvoir»; conferencia en la Universidad de Tokio, el 20 de abril de 1978, seguida de un debate), *Gendai-shisō*, julio de 1978, págs. 58-77.

En primer lugar, quisiera agradecer a los responsables de la Universidad de Tokio que me hayan permitido venir aquí y mantener esta reunión con ustedes; me hubiera gustado que hubiera sido un seminario en el transcurso del cual hubiéramos podido discutir los unos con los otros, plantear cuestiones, intentar responderlas —con frecuencia más plantearlas que responderlas—. Quisiera dar las gracias especialmente a M. Watanabe quien, después de tantos años, ha querido seguir en contacto conmigo, tenerme al corriente de los asuntos japoneses, verme cuando viene a Francia, ocuparse de mí con un cuidado paternal —o maternal— cuando estoy en Japón. No sé realmente cómo expresarle toda mi gratitud por lo que ha hecho y por lo que continúa haciendo.

Había pensado que esta tarde tendríamos la ocasión de discutir así, unos pocos, alrededor de una mesa que se llama redonda —incluso cuando es cuadrada—, quiero decir, de una mesa que permita las relaciones de intercambios continuos y en igualdad. El gran número de participantes —de lo cual, por supuesto, me alegro— tiene el inconveniente de obligarme a adoptar el papel de profesor, una posición distanciada y también me obliga a hablarles de una forma continua, aunque intente evitar el posible dogmatismo. De todas formas, no quisiera exponerles ni una teoría, ni una doctrina, ni siquiera el resultado de un trabajo de investigación, puesto que —ya lo ha recordado M. Watanabe— tengo el privilegio de que la mayoría de mis libros y mis artículos estén traducidos al japonés. Sería, por mi parte, indecente y poco educado retomarlos y lanzárselos como un dogma. Prefiero explicarles en qué estoy ahora, qué tipo

de problemas me preocupan y someter a su consideración algunas hipótesis que me permiten sustentar, en la actualidad, mi trabajo. Evidentemente, me gustaría que después de esta exposición, que espero no dure más de media hora o tres cuartos, pudiéramos discutir y, quizá, conseguir crear una atmósfera ¿cómo decirlo?, más relajada, y así, será más fácil intercambiar preguntas y respuestas. Por supuesto, ustedes pueden plantear las cuestiones en japonés —no es que yo las entienda, pero me las traducirán—; pueden también plantearlas en inglés. Les contestaré en una jerga cualquiera y nos entenderemos. Voy a intentar —ya que han tenido la gentileza de venir a escuchar una conferencia en francés— hablar lo más claramente posible; ya sé que tienen unos profesores competentes y que no debo preocuparme por su nivel lingüístico, pero, en cualquier caso, la cortesía me obliga a intentar que me comprendan; por lo tanto, si hay problemas o dificultades, si no comprenden o, simplemente, si les surge alguna pregunta, por favor, interrúmpanme, planteen su pregunta, estamos aquí, esencialmente, para entrar en contacto, para discutir y para intentar romper, en la medida de lo posible, la forma habitual de una conferencia.

Hoy quisiera exponerles el estado, no tanto de mi trabajo, sino de las hipótesis del mismo. Me ocupo actualmente de una especie de historia de la sexualidad que había prometido, imprudentemente, que constaría de seis volúmenes. Confío en no llegar hasta el final, pero, en cualquier caso, me parece que, en torno a este problema de la historia de la sexualidad, giran cierto número de cuestiones que son importantes o que podrían serlo si se las trata de forma pertinente. No estoy seguro de tratarlas de manera adecuada, pero, quizás, el mero hecho de plantearlas ya valga la pena.

¿Qué sentido tiene emprender una historia de la sexualidad? Para mí, quiere decir lo siguiente: me había sorprendido que Freud, que el psicoanálisis, situara el punto histórico de su comienzo, su punto de arranque, en un fenómeno que, a finales del siglo XIX, tuvo una gran importancia en la psiquiatría y, de una forma más general, en la sociedad, podemos decir, en la cultura occidental. Este fenómeno singular —casi marginal— fascinó a los médicos, digamos que fascinó de una manera general a los investigadores, a los que se interesaban de una forma o de otra por los problemas menos restringidos de la psicología. Este fenómeno fue la histeria. Dejemos a un lado, si me lo permiten, el aspecto específicamente médico de la histeria; la histeria, caracterizada esencialmente por el fenómeno del olvido, del desconocimiento completo de uno mismo por parte del sujeto que podía llegar a ignorar, a causa de su síndrome histérico, un fragmento completo de su pasado o una parte entera de su cuerpo. Freud mostró que el desconocimiento de sí mismo por parte del sujeto fue el punto de anclaje del psicoanálisis y que consistía en un desconocimiento, no de sí mismo en general, sino de su deseo, o, empleando un término que quizá no sea el más adecuado, de su sexualidad. En un principio, es, pues, un desconocimiento, por parte del sujeto de su deseo. Éste es el punto de partida del psicoanálisis, y, a partir de aquí, dicho desconocimiento fue localizado y utilizado por Freud como medio general, a la vez de análisis teórico y de investigación práctica en relación con estas enfermedades.

¿Qué significa el desconocimiento de los propios deseos? Ésta es la cuestión que Freud no deja de plantearse. Así pues, sea cual fuere la fecundidad de este problema y la riqueza de los resultados a los que llega, me parece que, no obstante hay otro fenómeno casi inverso a éste, fenómeno que me ha sorprendido, que podríamos llamar —ahora pido a los profesores franceses que se tapen los oídos porque me expulsarán de su cenáculo y no me dejarán volver a poner aquí los pies—, voy a utilizar una palabra que no existe, un fenómeno de «sobresaber»; quiero decir, un fenómeno de saber en cierta medida, excesivo, multiplicado, de saber a la vez intensivo y extensivo de la sexualidad, no sólo en el plano individual, sino también en el plano cultural, en el social, en formas teóricas o simplificadas. Me pareció que la cultura occidental estaba afectada por una especie de desarrollo, de hiperdesarrollo del discurso sobre la sexualidad, de la teoría sobre la sexualidad, de la ciencia sobre la sexualidad, del saber sobre la sexualidad.

Podríamos decir que, a finales del siglo XIX, se produce en las sociedades occidentales un doble fenómeno muy importante: por una parte, un fenómeno general, pero sólo localizable en los individuos, que consiste en el desconocimiento por parte del sujeto de su propio deseo —lo que se manifiesta especialmente en la histeria— y al mismo tiempo, al contrario, un fenómeno de «sobresaber» cultural, social, científico y teórico sobre la sexualidad. Esos dos fenómenos, de desconocimiento de la sexualidad por parte del propio sujeto, y de un «sobresaber» sobre la sexualidad por parte de la sociedad, no son contradictorios. Coexisten de forma real en Occidente y uno de los problemas consiste en explicar cómo, en una sociedad como la nuestra, existen a la vez tal producción teórica, tal producción especulativa, tal producción analítica sobre la sexualidad y, al mismo tiempo, un desconocimiento de la propia sexualidad por parte del sujeto.

Ustedes ya saben que el psicoanálisis no ha respondido directamente a este problema. Tampoco creo que pueda decirse exactamente, en sentido estricto, que no lo haya abordado. No lo ignoró del todo y la tendencia del psicoanálisis consistió en decir que, en el fondo, esta producción, esta superproducción teórica, discursiva en relación con la sexualidad en las sociedades occidentales, no era de hecho otra cosa que el producto, el resultado del desconocimiento de la sexualidad que se producía a nivel individual y en el propio sujeto. Más aún, creo que el psicoanálisis afirmaría que, precisamente, para que los sujetos continúen ignorando lo que concierne a su sexualidad y a sus deseos, existe toda una producción social de los discursos sobre la sexualidad, considerados como discursos erróneos, discursos irracionales, afectivos, mitológicos. Podemos decir que los psicoanalistas sólo han abordado el saber sobre la sexualidad a través de dos vías: ya sea tomando como punto de partida, como ejemplo, en cierta medida como matriz del saber sobre la sexualidad, las famosas teorías de que los niños se constituyen, en razón de su nacimiento, por el hecho de que tengan o no un sexo masculino, por la diferencia entre el niño y la niña. Freud intentó pensar el saber sobre la sexualidad a partir de esta producción fantasmagórica que encontramos en los niños o, incluso, también, intentó abordar el saber de la sexualidad en psicoanálisis a partir de los grandes mitos de la religión occidental, pero creo que los psicoanalistas nunca se han tomado en serio el problema de la producción de teorías sobre la sexualidad en la sociedad occidental.

No obstante, esta producción masiva que se remonta muy alto y muy lejos, al menos a partir de san Agustín, desde los primeros siglos cristianos, es un problema que se debe tomar en serio y que no se puede reducir, simplemente, a modelos que remiten a una mitología, a un mito o incluso a una teoría fantasmagórica. Si mi proyecto al elaborar una historia de la sexualidad pretende invertir esta perspectiva, no es para afirmar que el psicoanálisis se equivoca, ni es para negar que en nuestras sociedades existe un desconocimiento por parte del sujeto de su propio deseo, sino para afirmar que, por una parte, es necesario estudiar desde dentro, en sus orígenes y en sus formas específicas esta superproducción de saber sociocultural sobre la sexualidad y, por otra, intentar ver en qué medida el mismo psicoanálisis, que se presenta, precisamente, como la fundación racional de un saber del deseo, en qué medida, también, el psicoanálisis forma parte, sin duda, de esta gran economía de la superproducción del saber crítico con relación a la sexualidad. Esto es lo que está en juego en el trabajo que pretendo realizar, que no es en absoluto un trabajo antipsicoanalítico, sino que intenta retomar el problema de la sexualidad o, más bien, del saber sobre la sexualidad a partir, no del desconocimiento por parte del sujeto de su propio deseo, sino de la superproducción del saber social y cultural, del saber colectivo sobre la sexualidad.

Si se quiere estudiar esta superproducción del saber teórico sobre la sexualidad, me parece que lo primero que nos encontramos, la primera característica chocante en el discurso que la cultura occidental ha mantenido sobre la sexualidad, es que este discurso, de forma rápida y temprana, adoptó una forma que podríamos llamar científica. Con esto no quiero decir que este discurso siempre haya sido racional, ni que siempre haya obedecido a los criterios de lo que llamamos una verdad científica. Mucho antes del psicoanálisis, en la psicología del XIX y también en lo que podríamos llamar la psicología del XVIII, y más aún en la teología moral del XVII e incluso en la Edad Media, encontramos toda una especulación sobre la sexualidad, sobre el deseo, sobre lo que en ese momento se entendía como la concupiscencia; todo un discurso que se pretendía racional y científico, y me parece que es precisamente aquí donde se puede apreciar una diferencia radical entre las sociedades occidentales y, al menos, cierto número de sociedades orientales.

Me estoy refiriendo a un análisis que esbocé en un primer volumen de esta *Historia de la sexualidad*, que M. Watanabe ha tenido la amabilidad de traducir y comentar, creo, en una revista. Es la oposición entre sociedades que intentan mantener un discurso científico sobre la sexualidad, como hacemos en Occidente y sociedades en las cuales el discurso sobre la sexualidad es igualmente un discurso muy extenso, muy prolífico, un discurso que se multiplica mucho, pero que no busca fundar una ciencia, sino que, por el contrario, intenta definir un arte; arte de producir, a través de la relación sexual o con los órganos sexuales, un tipo de placer que se pretende que sea lo más intenso, lo más fuerte o lo más duradero posible. En muchas sociedades orientales encontramos, también lo vemos en Roma y en la Grecia antigua, toda una serie de discursos muy numerosos sobre esta posibilidad, sobre la búsqueda, en todo caso, de los métodos a través de los cuales se puede llegar a intensificar el placer sexual. El discurso que encontramos en Occidente, al menos desde la Edad Media, es totalmente distinto.

En Occidente no tenemos un arte erótico. Dicho de otra forma, no se aprende a hacer el amor, ni a darse placer, ni a producir placer en los demás; no aprendemos a maximizar, a intensificar más nuestro propio placer a través del placer de los otros. Esto no se

aprende en Occidente y no poseemos otro discurso, ni otra iniciación a este arte erótico, que no sea clandestina y puramente interindividual. Por el contrario, tenemos o intentamos tener, una ciencia sexual —*scientia sexualis*— sobre la sexualidad de la gente, pero no sobre su placer, que no aborda qué es lo que hay que hacer para que el placer sea lo más intenso posible, sino que se pregunta cuál es la verdad de lo que es en el individuo, su sexo o su sexualidad: verdad del sexo y no intensidad del placer. Creo que hay dos vías de investigación, dos caminos de análisis, dos tipos distintos de discurso completamente diferentes que aparecen en dos tipos de sociedades, también muy diferentes. Vuelvo a hacer un pequeño paréntesis: esto es algo sobre lo que me encantaría discutir con personas cuyo *background* cultural e histórico es muy diferente del mío y me gustaría especialmente, porque en Occidente se sabe poco en qué ha consistido, en sociedades como la suya o como la sociedad china, el arte erótico, cómo se ha desarrollado y a partir de qué saber. En cualquier caso, creo que sería interesante abordar un estudio comparado sobre el arte erótico en las sociedades orientales y el nacimiento de una ciencia de la sexualidad en Occidente...

Volvamos, si les parece, a Occidente. Lo que me gustaría hacer en este trabajo sobre la historia de la sexualidad, es, exactamente, la historia de la ciencia sobre la sexualidad, de esta *scientia sexualis*, y no precisamente para explicar sus distintas concepciones, sus diferentes teorías o sus diferentes afirmaciones —al respecto se podría escribir una verdadera enciclopedia—. Lo que me pregunto es por qué las sociedades occidentales, digamos las sociedades europeas, han necesitado tanto de una ciencia sexual o, en todo caso, por qué razón, durante tantos siglos y hasta nuestros días, han intentado construir una ciencia de la sexualidad; dicho de otra manera, ¿por qué nosotros europeos, desde hace siglos, hemos querido y queremos saber la verdad sobre nuestra sexualidad y no cómo conseguir la intensidad en el placer? Para resolver esta cuestión existe, evidentemente, un esquema, un esquema habitual, una hipótesis que nos viene a la cabeza y que consiste en decir lo siguiente: en Occidente, sin duda gracias a Freud —desde Freud—, y después, toda una serie de movimientos políticos, sociales y culturales diversos, comenzaron a liberar algo la sexualidad de la carcasa en la que estaba encerrada, comenzaron a permitirle hablar, a pesar de que, durante siglos, había estado condenada al silencio. Estamos liberando la sexualidad y, al mismo tiempo, estableciendo la condición para poder tomar conciencia de ella, mientras que, en los siglos precedentes, por una parte, la pesantez de una moral burguesa y, por otra, una moral cristiana —la primera tomando, en cierta medida, el relevo y la continuación de la segunda— habían impedido en Occidente preguntarse realmente sobre la sexualidad. Dicho de otra forma, el esquema histórico que se utiliza habitualmente se desarrolla en tres tiempos, en tres tramos, en tres períodos.

Primer movimiento: la Antigüedad griega y romana, donde la sexualidad era libre, se expresaba sin dificultades y se desarrollaba efectivamente; existía, en todo caso, un discurso en forma de arte erótico. Después interviene el cristianismo, imponiendo, por primera vez en la historia de Occidente, una gran prohibición sobre la sexualidad, negando el placer y de la misma forma el sexo. Esta negación, esta prohibición condujo a un silencio sobre la sexualidad, fundado, esencialmente, en prohibiciones morales. Pero, a partir del siglo XVI, la burguesía en situación hegemónica de dominación económica y de hegemonía cultural, retomó por su cuenta el ascetismo cristiano, el rechazo cristiano a la sexualidad —para aplicarlo de forma más severa todavía y con medios más rigurosos— prolongándolo hasta el siglo XIX, momento en el que, con Freud, se comienza a destapar el velo.

Éste es el esquema histórico que se suele utilizar cuando se hace una historia de la sexualidad en Occidente, es decir, se constituye esta historia estudiando, en primer lugar, los mecanismos de represión, de prohibición, de lo que se rechaza, se excluye, se niega, y después haciendo al cristianismo el gran responsable de este gran rechazo occidental de la sexualidad. El cristianismo sería el que habría dicho «no» a la sexualidad.

Creo que este esquema, tradicionalmente admitido, no es exacto y no se puede tener por bueno debido a una serie de razones. En el libro, del que M. Watanabe ha tenido la amabilidad de traducir un capítulo, me he preguntado, fundamentalmente, sobre los problemas de método y sobre el privilegio que se le concede a la prohibición y a la negación cuando se hace una historia de la sexualidad. He intentado mostrar que sería, sin duda, más interesante y más enriquecedor hacer la historia de la sexualidad partiendo de lo que la ha motivado y la ha incitado, más que a partir de lo que la ha prohibido. En fin, dejemos esto. Se le puede formular una segunda objeción al esquema tradicional al que acabo de referirme y de esto es de lo que quisiera hablarles: objeción no de método, sino de hecho. De hecho, no soy yo el que formula esta objeción: son los historiadores, más exactamente un historiador de la Antigüedad romana que trabaja actualmente en Francia y que se llama Paul Veyne, quien está realizando una serie de estudios sobre la sexualidad en el mundo

romano antes del cristianismo; ha descubierto una cantidad de cosas importantes que hay que tener en cuenta.

Ustedes saben que, en general, cuando se quiere caracterizar a la moral cristiana en relación con la sexualidad y cuando se la opone a la moral pagana, a la moral griega y romana, recurrimos a los siguientes rasgos: en primer lugar, el cristianismo sería quien impuso a las sociedades antiguas la regla de la monogamia; en segundo lugar, el cristianismo habría designado como función, no sólo privilegiada o principal, sino como función exclusiva, como única función de la sexualidad, la reproducción, hacer el amor sólo para tener hijos. Finalmente, en tercer lugar —hubiera podido comenzar por aquí— una descalificación general del placer sexual. El placer sexual es un mal, un mal que es necesario evitar y al cual hay que concederle la menor importancia posible. Conceder al placer sexual la menor importancia posible, utilizar este placer, a pesar suyo, sólo para engendrar niños y sólo niños, por lo tanto, no practicar las relaciones sexuales y no encontrar placer más que en el seno del matrimonio, del matrimonio legítimo y monogámico. Estos tres rasgos definirían el cristianismo. No obstante, los trabajos de Paul Veyne muestran que estos tres grandes principios de moral sexual ya existían en el mundo romano antes de la aparición del cristianismo y que fue otra moral, en gran parte de origen estoico y apoyada por las estructuras sociales e ideológicas del Imperio romano la que comenzó, mucho antes del cristianismo, a inculcar estos principios a los habitantes del mundo romano, es decir, sencillamente a los habitantes del mundo desde el punto de vista de los europeos; en esa época, casarse y conservar a su mujer, hacer el amor con ella para tener niños, protegerse lo máximo posible de las tiranías del deseo sexual, era algo que ya habían adquirido los ciudadanos, los habitantes del Imperio romano antes de la aparición del cristianismo. Por lo tanto, el cristianismo no es responsable de todas estas prohibiciones, descalificaciones y limitaciones de la sexualidad de las que con frecuencia se le hace responsable. La poligamia, el placer fuera del matrimonio, la valoración del placer, la indiferencia en relación con los hijos, ya habían desaparecido, en lo esencial, del mundo romano antes del cristianismo y sólo quedaba una pequeña élite, una pequeña capa, casta social de privilegiados, de gente rica, ricos y, por tanto, disolutos, que no practicaban estos principios, pero en lo fundamental, ya habían sido asimilados.

Ahora bien, ¿sería correcto decir que el cristianismo no ha desempeñado ningún papel en esta historia de la sexualidad? Creo que, de hecho, el cristianismo ha jugado un papel importante, pero considero que este papel no ha consistido en la introducción de ideas morales nuevas; no ha consistido en la introducción, la aportación o la inserción de nuevas prohibiciones. Me parece que lo que el cristianismo ha aportado a esta historia de la moral sexual son nuevas técnicas. Nuevas técnicas para imponer esta moral o, más exactamente, un mecanismo o un conjunto de nuevos mecanismos de poder para inculcar estos nuevos imperativos morales, imperativos morales que habían dejado de ser novedosos en el momento en el que el cristianismo penetró en el Imperio romano, convirtiéndose muy pronto en la religión del Estado. Por lo tanto, hay que construir la historia de la sexualidad en el mundo occidental después del cristianismo desde los mecanismos de poder, más que desde las ideas morales y las prohibiciones éticas.

Entonces, cabe una pregunta: ¿qué nuevos mecanismos de poder introduce el cristianismo en el mundo romano, revalorizando las prohibiciones que allí ya eran reconocidas y aceptadas?

A este poder lo llamaría, más exactamente se le llama, la pastoría, es decir, la existencia, en el seno de la sociedad, de una categoría de individuos específicos y singulares, que no se definen totalmente ni por su estatus, ni por su profesión, ni por su cualificación individual, intelectual o moral, sino individuos que, en la sociedad cristiana, desempeñan el papel de pastor en relación con los demás individuos que son para ellos sus corderos o su rebaño. Creo que la introducción de este tipo de poder, de esta forma de dependencia, de dominación en el seno de la sociedad romana, de la sociedad antigua, es un fenómeno muy importante.

Efectivamente, lo primero que es necesario señalar a este respecto es que, en la sociedad antigua griega o romana, nunca se concibió que ciertos individuos pudieran desempeñar el papel de pastores de otros, para guiarles a lo largo de toda su vida, desde el nacimiento hasta la muerte. En la literatura griega y romana, los hombres políticos jamás fueron considerados pastores espirituales, ni siquiera pastores. Cuando Platón se pregunta en la *Política* qué es un rey, qué es un patricio, quién debe regir una ciudad, no habla de un pastor, sino de un tejedor que organiza a los diferentes individuos de la sociedad como los hilos que anuda para formar un bello tejido. El Estado, la ciudad, es un tejido, los ciudadanos son los hilos del tejido. No existe la idea de rebaño, ni la de pastor.

Por el contrario, en el mundo mediterráneo oriental, no en el romano, encontramos la idea de que el jefe tiene la misma relación con sus súbditos que un pastor con su rebaño. Lo encontramos en Egipto, también en Mesopotamia y en Asiria. Pero, sobre todo, en la

sociedad hebrea en la que el tema del rebaño y del pastor es absolutamente fundamental, desde el punto de vista religioso, político, moral y social. Dios es el pastor de su pueblo. El pueblo de Jehová es un rebaño. David, el primer rey de Israel, recibe de las manos de Dios la tarea de llegar a ser el pastor de un pueblo que, para él, será su rebaño y la salvación del pueblo judío se conseguirá, se asegurará, el día en que el rebaño llegue, por fin, al redil y sea conducido al seno de Dios. Por lo tanto, la importancia del tema pastoral es muy grande en una serie de sociedades del Mediterráneo Oriental, mientras que no existe entre los griegos y los romanos.

¿En qué consistiría, cómo se definiría este poder pastoral que encontramos tan desarrollado en Egipto, en Asiria y entre los hebreos? Podemos caracterizarlo, rápidamente, diciendo que el poder pastoral se opone al poder político tradicional habitual, en la medida en que no se ejerce sobre un territorio: el pastor no reina sobre un territorio, reina sobre una multiplicidad de individuos. Reina sobre corderos, sobre bueyes, sobre animales. Reina sobre un rebaño que se desplaza. Lo que caracteriza al pastor es reinar sobre una multiplicidad en desplazamiento. Este poder es lo característico del poder pastoral. Su principal función no es asegurar la victoria, puesto que no se ejerce sobre un territorio. Su manifestación esencial no es la conquista, ni la cantidad de riquezas o de esclavos que se pueden obtener en la guerra. Dicho de otra manera, el poder pastoral no tiene como función principal hacer el mal a los enemigos, sino procurar el bien de aquellos por los que se vela. Hacer el bien en el sentido más material del término, es decir: alimentar, sustentar, dar de comer, conducir hasta las fuentes, permitir beber, encontrar buenos pastos. El poder pastoral es, por lo tanto, un poder que asegura, al mismo tiempo, la subsistencia de los individuos y la del grupo, a diferencia del poder tradicional que se manifiesta, esencialmente, por el triunfo sobre sus sometidos (*assujettis*). No es un poder triunfante, es un poder benefactor.

La tercera característica del poder pastoral la encontramos en las civilizaciones a las que me he referido antes: en el fondo, es una carga, ya que tiene como función principal asegurar la subsistencia del rebaño; su carácter moral esencial es ser entregado, sacrificarse para satisfacer las necesidades del rebaño. Esto lo encontramos en varios textos célebres de la Biblia, retomados frecuentemente por los comentaristas: el buen pastor es el que acepta sacrificar su vida por sus ovejas. En el poder tradicional, este mecanismo se invierte: lo que conforma a un buen ciudadano es la capacidad de sacrificarse por orden de un magistrado o incluso de aceptar morir por su rey. En el otro caso, es al contrario: el rey, el pastor, es el que acepta morir como sacrificio.

Finalmente, y éste es, quizás, el rasgo más importante, el poder pastoral es un poder individualista, es decir, mientras que el rey o el magistrado tienen como función esencial salvar todo el Estado, el territorio, la ciudad, a los ciudadanos en masa, el buen pastor es capaz de velar por cada individuo en particular, uno a uno. No es un poder global. Evidentemente, el pastor debe asegurar la salvación del rebaño, pero también la de todos y cada uno de los individuos. Este conjunto de temas relativos al pastor se encuentra frecuentemente en los textos hebreos y en cierto número de textos egipcios o asirios. Poder, por tanto, que afecta a una multiplicidad —a una multiplicidad de individuos en desplazamiento, que van de un lado a otro—, poder ablativo, abnegado, poder individualista.

Creo que, a partir del momento en que llegó el cristianismo, una fuerza de organización política y social introdujo en el Imperio romano este tipo de poder completamente ignorado en ese mundo. No abordaré la forma en que todo esto ocurrió de manera concreta: cómo el cristianismo se desarrolló como una Iglesia, cómo los sacerdotes adquirieron una situación, un estatus particular en su seno, cómo recibieron la obligación de asumir cierto número de cargas, cómo, efectivamente, se convirtieron en pastores de la comunidad cristiana. Creo que, a través de la organización de la pastoría en la sociedad cristiana, a partir del siglo IV d.C. e incluso en el siglo III, se desarrolló un mecanismo de poder que ha resultado muy importante en la historia del Occidente cristiano y, de manera particular, de la sexualidad. De forma general, ¿qué significa para el hombre occidental vivir en una sociedad en la que existe este tipo de poder pastoral?

En primer lugar: la existencia de un pastor implica la obligación de procurar la salvación de cada individuo. Dicho de otra forma, la salvación en el Occidente cristiano es un asunto individual —todos debemos salvarnos— pero, al mismo tiempo, esto no es objeto de elección. La sociedad cristiana, las sociedades cristianas, no dejan al individuo la libertad de decir: «Pues bien, yo no quiero salvarme». Todo individuo debe procurar su salvación: «Tú serás salvado o, mejor aún, es necesario que hagas todo lo posible para que puedas ser salvado y te castigaremos en este mundo si no haces lo necesario para salvarte». En esto consiste, precisamente, el poder del pastor: en que tiene autoridad para obligar a la gente a hacer lo necesario para salvarse: salvación obligatoria.

En segundo lugar, esta salvación obligatoria no la realiza uno solo. La realiza uno por sí mismo, sin duda, pero únicamente se

consigue aceptando la autoridad de otro. Aceptar la autoridad de otro significa que cada una de las acciones que realizamos deberá ser conocida o, en todo caso, podrá ser conocida por el pastor, que tiene autoridad sobre el individuo o sobre varios individuos y que, por tanto, podrá decir «sí» o «no»: «Está bien hecho así y sabemos que no debe hacerse de otra manera». Es decir que, a las viejas estructuras jurídicas que conocen todas las sociedades desde tiempos atrás —a saber, que hay cierto número de leyes comunes cuyas infracciones son castigadas— se añade otra forma de análisis del comportamiento, otra forma de culpabilización, otro tipo de condena mucho más sutil, más estrecha, más sostenida: la que está asegurada por el pastor. El pastor puede obligar a la gente a hacer todo lo necesario para su salvación; está en posición de vigilar, de ejercer, en todo caso, una vigilancia y un control continuo.

En tercer lugar: en una sociedad cristiana el pastor puede exigir a los demás una obediencia absoluta y esto es un fenómeno muy importante y también muy nuevo. Es evidente que las sociedades galorromanas conocen la ley y los magistrados. Conocen un poder imperial que era absolutamente autocrático. Pero, en el fondo, en la Antigüedad griega y romana nunca se exigiría a nadie una obediencia total, absoluta e incondicional en relación con otro. No obstante, esto es efectivamente lo que ocurre con la aparición del pastor y de la pastoría en la sociedad cristiana. El pastor puede imponer a los individuos —en función de su propia decisión, sin que existan reglas generales o leyes— su voluntad, porque, y esto es importante en el cristianismo, no se obedece para llegar a cierto resultado; por ejemplo, no se obedece para adquirir simplemente un hábito, una aptitud o incluso un mérito. En el cristianismo, el mayor mérito consiste precisamente en ser obediente. La obediencia debe conducir al estado de obediencia. Ser obediente es la condición fundamental de las demás virtudes. Pero, ¿ser obediente con relación a quién? Ser obediente con relación al pastor. Estamos en un sistema de obediencia generalizada y la famosa humildad cristiana no es otra cosa que la forma, en cierta medida interiorizada, de esta obediencia. Soy humilde quiere decir que aceptaré las órdenes de cualquiera, desde el momento en que me las dé y podré reconocer en esta voluntad del otro —yo que soy el último— la voluntad misma de Dios.

Finalmente, y creo que esto nos va a conducir de nuevo a nuestro problema de partida, a saber, la historia de la sexualidad, la pastoría ha conllevado toda una serie de técnicas y de procedimientos que conciernen a la verdad y a la producción de la verdad. El pastor cristiano enseña y en este sentido se inscribe sin duda en la tradición de los maestros de sabiduría o de los maestros de verdad como lo fueron, por ejemplo, los filósofos antiguos o los pedagogos. Enseña la verdad, enseña la escritura, enseña la moral, enseña los mandamientos de Dios y los mandamientos de la Iglesia. En esto es un maestro, pero el pastor cristiano es también un maestro de verdad en otro sentido: por una parte, el pastor cristiano, para ejercer su tarea de pastor, evidentemente, debe saber todo lo que hacen sus corderos, todo lo que hace el rebaño y todo lo que hace cada uno de sus miembros en cada instante, pero también debe conocer el interior, qué ocurre en el alma, en el corazón, los profundos secretos del individuo. Este conocimiento de la interioridad de los individuos es una exigencia absoluta para el ejercicio de la acción pastoral cristiana.

¿Qué significa conocer el interior de los individuos? Quiere decir que el pastor dispondrá de medios de análisis, de reflexión, de detección de lo que ocurre, pero también que el cristiano tiene la obligación de decir a su pastor todo cuanto sucede en el interior secreto de su alma; particularmente, estará obligado a recurrir a su pastor para realizar esa práctica tan específica, creo, del cristianismo: la confesión (*aveu*) exhaustiva y permanente. El cristiano debe confesar constantemente todo lo que le ocurre a alguien encargado de dirigir su conciencia y esta confesión exhaustiva producirá, en cierta manera, una verdad, que era desconocida para el pastor, pero que también era desconocida para el propio sujeto; esta verdad, obtenida a través del examen de conciencia y de la confesión (*confession*), esta producción de verdad, que se desarrolla a lo largo de la dirección de la conciencia, de la dirección de las almas, es la que, de alguna manera, constituirá el lazo permanente del pastor con su rebaño y con cada uno de sus miembros. La verdad, la producción de la verdad interior, la producción de la verdad subjetiva, es un elemento fundamental en el ejercicio del pastor.

Así llegamos, precisamente, al problema de la sexualidad. ¿Con qué se confrontaba el cristianismo cuando se desarrolló a partir del siglo II y del siglo III? Se confrontaba con una sociedad romana que, en lo esencial, ya había aceptado su moral, la moral de la monogamia, de la sexualidad, de la reproducción, de la que ya les he hablado. Además, el cristianismo tenía delante o, más bien, al lado y detrás un modelo de vida religiosa intensa, el monacato hindú, el monacato budista y los monjes cristianos que se expandieron por todo el Mediterráneo Oriental a partir del siglo III, retomando, en cierta medida, las prácticas ascéticas. El cristianismo siempre dudó

entre una sociedad civil, que había aceptado cierto número de imperativos morales y este ideal de ascetismo integral; por una parte, intentó dominar, interiorizar, controlándolo, este modelo de ascetismo budista y, por otra, intentó volver a ocuparse de la sociedad civil del Imperio romano para poderla dirigir desde el interior.

¿Con qué medios lo consiguió? Creo que fue la concepción, por lo demás, muy difícil y, por otra parte, muy oscura de la carne la que funcionó y permitió establecer esta especie de equilibrio entre un ascetismo que rechazaba el mundo y una sociedad civil que era una sociedad laica. Pienso que el cristianismo encontró el medio de instaurar un tipo de poder que controlaba a los individuos a través de la sexualidad, concebida como algo de lo que hay que desconfiar, como algo que siempre introducía en el individuo la posibilidad de la tentación y la posibilidad de la caída. Pero, al mismo tiempo, tampoco se trataba en absoluto —evitando caer en un ascetismo radical— de rechazar, como nocivo, como si se tratara del mal, todo lo que pudiera venir del cuerpo. Era necesario poder hacer funcionar ese cuerpo, esos placeres, esa sexualidad en el seno de una sociedad que tenía necesidades de reproducción. Una concepción, por tanto, en el fondo relativamente moderada en cuanto a la sexualidad, que permitía concebir la carne cristiana no como un mal absoluto del que debíamos desembarazarnos, sino como la perpetua fuente, en el interior de los individuos, en el interior de la subjetividad, de una tentación que corría el riesgo de conducir al individuo más allá de los límites establecidos por la moral dominante, a saber, el matrimonio, la monogamia, la sexualidad reproductiva y la limitación y la descualificación del placer.

El cristianismo ha establecido así una moral moderada entre el ascetismo y la sociedad civil y la ha hecho funcionar a través de todo este aparato de la pastoría, pero sus piezas esenciales descansan en un conocimiento, a la vez exterior e interior, un conocimiento meticuloso y detallado de los individuos por sí mismos y por los otros. Dicho de otra forma, a través de la construcción de una subjetividad, de una conciencia de sí perpetuamente alerta ante las propias debilidades, ante las propias tentaciones, ante la propia carne, es como el cristianismo ha podido hacer funcionar esta moral, en el fondo mediocre, ordinaria, relativamente poco interesante, entre el ascetismo y la sociedad civil. La técnica de interiorización, la técnica de toma de conciencia, la técnica de vigilancia de uno mismo por sí mismo, con relación con sus debilidades, con su cuerpo, con su sexualidad, con su carne, me parece que es la aportación fundamental del cristianismo en relación con la historia de la sexualidad.

La carne es la subjetividad propia del cuerpo, la carne cristiana es la sexualidad tomada en el interior de esta subjetividad, de esta sujeción (*assujettissement*) del individuo por sí mismo que es el principal efecto de la introducción en la sociedad romana del poder pastoral. Y me parece que así —por supuesto, todo esto son hipótesis— se puede comprender cuál fue el papel real del cristianismo en la historia de la sexualidad. No se trata de prohibiciones y de rechazos, sino de la puesta en marcha de un mecanismo de poder y de control, que también eran mecanismos de saber sobre los individuos y, a su vez, un saber de los individuos por sí mismos en cuanto tales. Todo esto configura la marca específica del cristianismo y, en esta medida, me parece que se puede hacer una historia de la sexualidad en las sociedades occidentales a partir de los mecanismos de poder.

Tal es, muy esquemáticamente esbozado, el marco del trabajo que he comenzado. Son hipótesis, nada es seguro, es sólo un marco. Ustedes pueden darles la vuelta y arrojármelas junto con otras muchas preguntas. Por supuesto, si tienen cuestiones que plantear —objeciones, sugerencias, críticas, confirmaciones— estaré encantado.

DEBATE

S. Hasumi: Plantear preguntas a M. Foucault me parece una empresa poco fácil y no, precisamente, a causa de mi ignorancia ni de mi timidez. La dificultad radica en la claridad misma de su exposición: estamos acostumbrados a esta claridad gracias a sus escritos. En todos sus libros, en efecto, anuncia siempre de forma precisa qué problema va a tratar y por qué medio lo va a analizar, intenta definir en qué condiciones y en qué circunstancias es necesario su trabajo y lo que acabamos de oír confirma esta claridad y esta precisión. Una vez más, ha tomado la precaución de responder de antemano a todas las cuestiones e, incluso, de anular casi todas las objeciones que se le podrían formular. Por lo tanto, no tengo prácticamente nada que preguntarle, pero, con el fin de reavivar las discusiones que se van a producir, me gustaría preguntarle solamente esto.

En la lección inagural del Colegio de Francia, creo recordar que trató la sexualidad desde el ángulo de la represión o de la exclusión: el discurso sobre la sexualidad estaba lleno de prohibiciones y también enredado. Pero a partir de *La voluntad de saber*, usted trata el discurso sobre la sexualidad, no ya como un objeto de represión,

sino más bien como algo que prolifera en el ámbito científico. Al respecto se habla a menudo del cambio de M. Foucault y algunos reciben este cambio con alegría...

M. Foucault: ...y hay otros que están muy descontentos.

S. Hasumi: Personalmente, no creo que las cosas hayan ocurrido así. Usted no ha cambiado, no ha abandonado la hipótesis de la represión, sino que la ha vuelto a poner en cuestión para formular de forma diferente el problema del poder...

M. Foucault: Le agradezco esta pregunta ya que es realmente importante y merecía ser planteada. Creo que usted la ha planteado de la manera más pertinente.

Es cierto que, en textos todavía recientes, me he referido, principalmente, a una concepción del poder y de los mecanismos de poder que, en cierta medida, era fundamentalmente jurídica. Los análisis que intento hacer y nada más lejos de mi intención pensar que soy el único en hacerlos, son, desde luego, análisis parciales, análisis fragmentarios. No se trata, en absoluto, de fundar una teoría del poder, una teoría general del poder, ni de decir lo que es el poder, ni de decir de dónde proviene. Desde hace siglos, y en Occidente desde hace milenios, se ha planteado esta cuestión y no es seguro que las respuestas dadas hayan sido satisfactorias. En cualquier caso, lo que intento hacer, desde una perspectiva empírica, es tomar las cosas, de alguna manera, por el medio. No se trata de preguntar: «¿De dónde viene el poder o adónde va?», sino: «¿Por dónde circula y cómo ocurre eso, cuáles son las relaciones de poder, cómo podemos describir algunas de las principales relaciones de poder que se ejercen en nuestra sociedad?».

No concibo el poder en el sentido del gobierno o en el sentido del Estado. Me refiero a que entre personas diferentes, en una familia, en una universidad, en un cuartel, en un hospital, en una consulta médica, hay relaciones de poder que circulan: cuáles son, a dónde conducen, cómo unen a los individuos, por qué se soportan o por qué en otros casos no son soportadas. Hagamos, pues, si ustedes quieren, este análisis empezando por el medio y hagamos un análisis empírico. Esto es lo primero.

En segundo lugar, estoy lejos de ser el primero en haberlo intentado. Los psicoanalistas, Freud y muchos de sus sucesores, en particular gente como Marcuse, Reich, etc., en el fondo, intentaron, también, plantear, no tanto la cuestión del origen del poder, de su fundamento, de su legitimidad, o de sus formas globales, sino ver qué sucedía en el psiquismo del individuo, en su inconsciente, en la economía de su deseo, qué ocurría con las relaciones de poder. Por ejemplo, qué papel juega el padre en el deseo del individuo. Cómo la prohibición de la masturbación, por ejemplo, la relación padre-madre o la distribución de los roles, se inscriben en el psiquismo de los niños. Ellos también analizaron los mecanismos de poder, las relaciones de poder, por el medio y empíricamente.

Pero lo que me sorprendió fue que estos análisis consideran siempre que el poder tenía como función y como misión decir «no», prohibir, impedir, trazar un límite y, por lo tanto, el poder tenía como principal efecto una serie de fenómenos de exclusión, de histerización, de obliteración, de ocultación, de olvido, o, si lo prefieren, de constitución del inconsciente. El inconsciente se constituye —los psicoanalistas dirán que voy demasiado rápido— a partir de una relación de poder. Esta concepción o esta idea, según la cual los mecanismos de poder son siempre mecanismos de prohibición, creo que fue una idea muy extendida. Esta idea tenía, si usted quiere, una ventaja desde el punto de vista político, una ventaja inmediata y, por lo tanto, un poco peligrosa porque permitía decir: «Anulemos las prohibiciones y ya está, el poder desaparecerá; cuando quitemos las prohibiciones seremos libres». Aquí tal vez haya algo que hace ir demasiado rápido.

En cualquier caso, he cambiado bastante sobre este punto. Cambié a partir de un estudio específico que intenté concretar y precisar lo más posible sobre la prisión y los sistemas de vigilancia y de castigo en las sociedades occidentales en los siglos XVIII y XIX, sobre todo a finales del XVIII. Me parecía que, en las sociedades occidentales, se estaban desarrollando, coincidiendo además con el capitalismo, toda una serie de procedimientos, una serie de técnicas para asumir, vigilar y controlar el comportamiento de los individuos, sus gestos, su manera de hacer, su situación, su residencia, sus aptitudes, pero que estos mecanismos no tenían la función esencial de prohibir.

Evidentemente, prohíben y castigan, pero el objetivo esencial de estas formas de poder —y lo que sustenta su eficacia y su solidez— era permitir, obligar a los individuos a multiplicar su eficacia, sus fuerzas, sus aptitudes, en resumen, todo lo que permitía utilizarlos en el aparato productivo de la sociedad: adiestrar a los hombres, situarlos allí donde resultan más útiles, formarlos para que adquieran tal capacidad; es lo que se ha intentado hacer en el ejército, a partir del siglo XVII, cuando se impusieron los sistemas disciplina-

rios, desconocidos hasta entonces. Los ejércitos occidentales no eran disciplinados, se les disciplinó: se requirió de los soldados hacer ejercicio, marchar en filas, disparar con fusiles, manipular el fusil de tal o cual manera, de forma que el ejército fuera lo más eficaz posible. De la misma manera, también hay un adiestramiento de la clase obrera o, mejor dicho, de lo que todavía no era la clase obrera, sino obreros capaces de trabajar en grandes talleres o, simplemente, en pequeños talleres familiares o artesanales, a los que se les acostumbró a vivir en tal o cual vivienda, a cuidar de su familia. Nos encontramos con una producción de individuos, una producción de las capacidades de los individuos, de su productividad; todo esto se ha conseguido a través de mecanismos de poder en los cuales existían las prohibiciones, pero existían simplemente como instrumentos. Lo esencial de toda disciplinarización de los individuos no era negativo.

Ustedes pueden decir y estimar que fue catastrófico, pueden añadir todos los calificativos morales y políticos negativos que quieran, pero yo quiero decir que el mecanismo no era esencialmente de prohibición, sino, al contrario, de producción, de intensificación, de multiplicación. A partir de ahí, me dije: pero, en el fondo, en nuestras sociedades actuales, la forma del poder, ¿es esencialmente prohibir y decir «no»? ¿No están los mecanismos de poder tan fuertemente inscritos en nuestra sociedad que son ellos los que llegan a producir algo, a multiplicarlo, a intensificarlo? Y es esta hipótesis la que actualmente intento aplicar a la sexualidad, cuando afirmo que, en el fondo, la sexualidad, aparentemente, es la cosa más prohibida que podemos imaginar, nos pasamos la vida prohibiendo: a los niños masturbarse, a los adolescentes que hagan el amor antes del matrimonio, a los adultos hacerlo de tal o cual forma, con tal o cual persona. El mundo de la sexualidad es un mundo plagado de prohibiciones.

Pero me pareció que, en las sociedades occidentales, estas prohibiciones iban acompañadas de toda una producción muy intensa, muy amplia, de discursos —discursos científicos, discursos institucionales— y también de un cuidado, de una verdadera obsesión por la sexualidad, que aparece, claramente, en la moral cristiana del XVI y del XVII, en el período de la Reforma y la Contrarreforma, obsesión que se ha mantenido hasta ahora.

El hombre occidental —no sé lo que ocurre en vuestra sociedad— siempre ha considerado que la cosa esencial en su vida es su sexualidad. Y esto se acrecienta cada vez más. En el siglo XVI el pecado por excelencia era el pecado de la carne. Entonces, si se había

borrado simplemente la sexualidad, si se había prohibido, condenado al olvido, repudiado, negado, ¿cómo es posible que aparezca tal proliferación de discursos, que haya tal obsesión por la sexualidad? La hipótesis de la que proceden mis análisis —que quizá no llevaré a su término, porque no es tal vez la adecuada— sería que, en el fondo, Occidente no niega realmente la sexualidad —no la excluye—, sino que introduce, organiza a partir de ella todo un complejo dispositivo en el que se juega la constitución de la individualidad, de la subjetividad, a fin de cuentas, la manera en la que nos comportamos, en que tomamos conciencia de nosotros mismos. Dicho de otra forma, en Occidente, los hombres, la gente, se individualiza gracias a determinado número de procedimientos y creo que la sexualidad, más que algo específico del individuo, que ha sido arrojado fuera de sí, es constitutiva de ese lazo que obliga a la gente a anudarse con su identidad bajo la forma de la subjetividad.

Tal vez diría que la famosa claridad de la que el señor Hasumi ha hablado, no es otra cosa que la contrapartida de querer ser claro... No me gusta la oscuridad, porque considero que la oscuridad es una forma de despotismo; hay que arriesgarse a cometer errores; hay que exponerse a decir cosas que, probablemente, son difíciles de expresar y en relación a las cuales, evidentemente, farfullamos aquí y allá; temo haberles dado la impresión de farfullar. Si ustedes han tenido esa impresión es que, efectivamente, ¡lo he hecho!

7. LA ESCENA DE LA FILOSOFÍA

«Tetsugaku no butai» («La scène de la philosophie»; entrevista con M. Watanabe, el 22 de abril de 1978), *Sekai*, julio de 1978, págs. 312-332. Especialista en teatro y en literatura francesa, Moriaki Watanabe, inicia a Michel Foucault en las formas teatrales japonesas y, en esas fechas, traduce *La voluntad de saber*.

M. Watanabe: ¿Por qué el tema de la mirada y, a su vez, el tema del teatro vuelven en sus escritos de manera tan insistente que parecen regir la economía general del discurso?

M. Foucault: Creo que, en efecto, ésta es una cuestión muy importante. La filosofía occidental no se ha interesado en absoluto por el teatro, quizá desde la condena que Platón hace del mismo. Habrá que esperar a Nietzsche para que, de nuevo, la cuestión de la relación entre la filosofía y el teatro vuelva a plantearse con toda su crudeza en la filosofía occidental. Efectivamente, pienso que el desinterés por el teatro en la filosofía occidental va ligado a cierta forma de plantear la cuestión de la mirada. Desde Platón y, todavía más, desde Descartes, una de las cuestiones filosóficas más importantes fue saber en qué consiste el hecho de mirar las cosas o, más bien, saber si lo que vemos es verdadero o ilusorio; si estamos en el mundo de lo real o en el mundo de la mentira. La función de la filosofía consiste en delimitar lo real de la ilusión, la verdad de la mentira. Pero el teatro es un mundo en el que no existe esta distinción. No tiene sentido preguntarse si el teatro es verdadero, si es real, si es ilusorio o si es engañoso; sólo por el hecho de plantear la cuestión desaparece el teatro. Aceptar la no-diferencia entre lo verdadero y lo falso, entre lo real y lo ilusorio, es la condición del funcionamiento del teatro. Sin ser un especialista en teatro tan eminente como usted, sin haber profundizado como usted lo ha hecho

en los problemas específicos del teatro, hay algo en él que me interesa y me fascina; lo que me gustaría hacer es intentar describir la manera en que los hombres de Occidente han visto las cosas sin plantearse nunca la cuestión de si era verdadero o no; intentar describir la manera en que ellos mismos han organizado, a través del juego de su mirada, el espectáculo del mundo. En el fondo, me importa poco que la psiquiatría sea verdadera o falsa, no me planteo esta cuestión. Poco me importa que la medicina cometa errores o aciertos, eso importa mucho a los enfermos, pero a mí, en tanto que analista, no es lo que me interesa, teniendo en cuenta que no soy competente para distinguir entre lo verdadero y lo falso. Pero quisiera saber cómo aparece en escena la enfermedad, cómo ha aparecido en escena la locura, el crimen; por ejemplo, cómo se ha percibido, cómo se ha acogido, qué valor se ha dado a la locura, al crimen, a la enfermedad, qué papel se le ha hecho jugar: quisiera hacer una historia de *la escena* sobre la que pronto se intentó distinguir lo verdadero de lo falso, pero no me interesa esta distinción, lo que me interesa es la constitución de la escena y del teatro. Quisiera describir el teatro de la verdad. Cómo Occidente ha edificado un teatro de la verdad, una escena de la verdad, un escenario para esta racionalidad que ahora se ha convertido en una marca del imperialismo de los hombres occidentales, puesto que, su economía, la economía occidental, está llegando al final de su apogeo, se están agotando, en lo esencial, las formas de vida y de dominación política de Occidente. Pero hay algo que queda, algo que Occidente dejará al resto del mundo y esto es cierta forma de racionalidad. Cierta forma de percepción de la verdad y del error, cierto teatro de lo verdadero y de lo falso.

M. Watanabe: En cuanto al parentesco de su discurso con el teatro, me produce placer leerle —Barthes diría «el placer del texto»— y esto tiene que ver, sin duda, con la forma de su escritura; ya se trate de *Vigilar y castigar* o de *La voluntad de saber*, hay una organización muy dramática de la escritura. La lectura de ciertos capítulos de *Las palabras y las cosas* nos produce el mismo placer que la lectura de las grandes tragedias políticas de Racine, *Britannicus*, por ejemplo.

M. Foucault: Eso me halaga, me halaga mucho.

M. Watanabe: No se moleste, pero no es tan erróneo considerarlo como el último escritor clásico. Si soy tan sensible a este aspecto estilístico de sus libros, no se debe a mi interés por Racine, sino, simplemente, a que responde a cierta elección de la escritura, a determinada concepción de la escritura, en la medida en que se propone describir las líneas de fuerza que deberían atravesar las grandes mutaciones epistemológicas o institucionales del mundo occidental. Por ejemplo, en el número especial de la revista *Arc*, *La crise dans la tête* —en principio fue concebido como un número especial dedicado a Michel Foucault, pero usted se negó diciendo que un número especial tiene algo de entierro— encontramos una entrevista que concedió a Fontana y que fue publicada primero en Italia. En esta entrevista, usted se refiere a la necesidad de «distinguir los acontecimientos, de diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen y de reconstruir los hilos que los unen y hacen que se engendren unos a partir de otros». Insiste en «el rechazo de los análisis que se remiten al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes», en beneficio del «recurso a los análisis que se realizan en términos de genealogía de las relaciones de fuerzas, del desarrollo de estrategias, de tácticas». A lo que debemos remitirnos no es «a un gran modelo de la lengua y de los signos», sino «de la guerra y de la batalla», porque «la historicidad que nos envuelve y nos determina es belicosa», no es «del orden del lenguaje». Lo que hay que buscar es «la relación de poder» y no «la relación de sentido». Ahora bien, según los análisis de Barthes, la tragedia de Racine está regida por relaciones de fuerzas. Estas relaciones de fuerzas están en función de una doble relación de pasión y de poder. La estrategia de la pasión de Racine es completamente belicosa. Probablemente se deba a cierto realismo en los enfrentamientos dramáticos y belicosos el que encuentre un parentesco genealógico de su discurso con la escritura de Racine.

En tanto que representación dramática, el teatro constituye, al menos en la cultura occidental, un enfrentamiento ejemplar sobre el escenario, siendo éste el «campo de batalla», el espacio por excelencia de las estrategias y de las tácticas. Si en sus libros la mirada se entronca con el gran genio de la dramaturgia clásica francesa, ello se debe a que sabe hacer emerger estos grandes enfrentamientos históricos que, hasta ahora, pasaban desapercibidos o eran desconocidos.

M. Foucault: Tiene usted razón. Lo que hace que yo no sea filósofo, en el sentido clásico del término —quizá, no sea filósofo en absoluto, en todo caso, no soy un buen filósofo— es que no me interesa lo eterno, lo que no cambia; no me interesa lo que permanece estable bajo lo cambiante de las apariencias, me interesa el

acontecimiento. El acontecimiento nunca fue una categoría filosófica, excepto, quizás, en los estoicos, para quienes era un problema lógico. Pero, una vez más, Nietzsche fue el primero en definir la filosofía como la actividad que pretende saber lo que pasa y lo que pasa ahora. Dicho de otra manera, estamos atravesados por procesos, por movimientos, por fuerzas; no conocemos estos procesos ni estas fuerzas y el papel del filósofo es, sin duda, ser el que diagnostica tales fuerzas, diagnosticar su actualidad.

Se trata de responder a las preguntas: ¿quiénes somos? y ¿qué es lo que ocurre?, que son dos cuestiones muy diferentes de las cuestiones tradicionales: ¿qué es el alma?, ¿qué es la eternidad? Filosofía del presente, filosofía del acontecimiento, filosofía de lo que ocurre; en efecto, se trata de cierta forma de retomar, dando un rodeo en la filosofía, aquello de lo que se ocupa el teatro, porque el teatro se ocupa siempre de un acontecimiento. La paradoja del teatro consiste, precisamente, en que el acontecimiento se repite, se repite todas las noches, puesto que se representa, y se repite en la eternidad, o en un tiempo indefinido, en la medida en que siempre es la referencia de cierto acontecimiento repetible, anterior. El teatro capta el acontecimiento y lo pone en escena.

Y es cierto que, en mis libros, intento captar un acontecimiento que me ha parecido, que me parece importante para nuestro presente, a pesar de ser un acontecimiento anterior. Por ejemplo, en relación con la locura, me parece que ha habido, en un momento dado, en el mundo occidental, una escisión entre la locura y la no-locura, ha habido, en otro momento, una cierta forma de captar la intensidad del crimen y el problema humano que plantea. Me parece que repetimos todos estos acontecimientos. Los repetimos en nuestro presente e intento captar cuál es el acontecimiento bajo cuyo signo hemos nacido, cuál es el acontecimiento que nos sigue atravesando.

De ahí que estos libros, usted tiene toda la razón —me halaga mucho que sea tan indulgente— sean, efectivamente, dramaturgias. Ya sé que esto tiene un inconveniente: corro el riesgo de cometer el error de presentar como un acontecimiento mayor o dramático algo que no tiene, quizá, la importancia que yo le concedo. De ahí mi defecto —hay que hablar de los defectos a la vez que de los proyectos— que es, tal vez, una especie de intensificación, de dramatización de acontecimientos de los cuales habría que hablar menos apasionadamente. Pero, en fin, también es importante dar más oportunidades a estos acontecimientos secretos que centellean en el pasado y que todavía marcan nuestro presente.

M. Watanabe: Lo que usted dice sobre los acontecimientos secretos me parece muy importante, más aún, porque la inflación de los acontecimientos o la sobrevaloración mediática de cualquier acontecer corre el riesgo de descualificar el acontecimiento en tanto que acontecimiento; se percibe una especie de desconfianza en relación con los acontecimientos, que sólo serían representaciones transmitidas por la red de los medios de comunicación. Usted intenta volver a captar los acontecimientos en tanto que verdaderos factores de mutación. Las temáticas de la mirada, de la escena, de la dramaturgia, del acontecimiento, están ligadas, como si de una consecuencia lógica se tratara, a la del espacio. Ya en el prefacio del *Nacimiento de la clínica* usted anuncia que en este libro «se trata del espacio, del lenguaje, de la muerte», para añadir a continuación que «trata de la mirada». Me parece que, si me permite esta esquematización, el paradigma de su análisis y de su discurso está compuesto de cierto número de términos o de motivos tales como «el espacio», «el lenguaje», «la muerte», «la mirada», y que el tema de la muerte es reemplazado, según los objetos de análisis, por «la locura», por «el crimen» o por la *episteme*.

Entre estos temas mayores, el espacio, al que se le concede una situación primordial, mantiene una relación muy estrecha con el teatro. Su análisis y su discurso, hasta *Vigilar y castigar*, se proponían como objeto de investigación, la génesis y la situación de cierto espacio cerrado en su especificidad. Las clínicas, los asilos psiquiátricos, las prisiones, eran espacios cerrados, configurados por el aislamiento en relación con el resto del cuerpo social, a pesar de existir topológicamente en el interior de la ciudad. Un ejemplo típico es el gran encierro de los locos en el siglo XVII, tal como lo analizó en la *Historia de la locura*.

Su análisis se orienta —como usted dijo ayer en el seminario organizado por la Universidad de Tokio— a la mecánica del poder dentro de la institución jurídica. Permítame que abra un pequeño paréntesis sobre otro aislamiento, el de la palabra en Mallarmé, porque constituye la experiencia poética fundamental de la modernidad occidental. Usted mismo lo señaló en nuestra entrevista de hace diez años,[a] la literatura moderna, desde Hölderlin, se constituye bajo el signo de la locura para separarse radicalmente, en tanto que lenguaje esencial o en tanto que *otro* lenguaje, del lenguaje ordinario que funciona como monedas. Y este lenguaje aislado, de-

[a] Véase «Folie, littérature, societé», *D.E.*, t. II, 1970-1975, págs. 104-128 (trad. cast.: *O.E.*, t. I, «Locura, literatura, sociedad», págs. 369-393).

bido a su situación de exclusión social, acaba por parecerse a otra palabra excluida, a la palabra de la locura; es lo que ha llamado alguna vez, refiriéndose a Blanchot, «la parte del fuego». Me permito recordarle este episodio, simplemente, para decirle que los apasionados por Foucault en Japón eran, al principio sobre todo, gentes que leían sus escritos sobre la modernidad literaria occidental de Mallarmé a Bataille y a Klossowski.

Así pues, su análisis no apunta al contenido de estos espacios aislados, cerrados, prescritos, sino a la mecánica que el poder impone, marcando siempre el límite de su eficacia. En este sentido, no se trata de la dramaturgia que se juega en estos espacios, más privilegiados en la medida en que son más cerrados, sino de la puesta en escena, o en situación, del dispositivo que hace posible semejante dramatización del espacio.

El comienzo de *Vigilar y castigar* me parece ejemplar: la gran teatralidad ceremonial y sangrienta del suplicio de Damián se realizó sin transición a través de los meticulosos y fríos reglamentos de un establecimiento correccional de jóvenes delincuentes. Incluso el rechazo de la teatralidad, o al menos su invisibilidad en los informes disciplinarios, es del mismo orden que los procesos de interiorización de la óptica teatral en el dispositivo de poder, tal como fue concebido por Bentham en su Panóptico. De todas formas, en sus libros, la repartición y la reorganización del espacio social se perciben como factores, esencialmente estratégicos, del dispositivo de poder.

M. Foucault: Completamente de acuerdo. En la época en que era estudiante, una especie de bergsonismo latente dominaba la filosofía francesa. Digo bergsonismo, no digo, ni pretendo decir que fuera realmente Bergson. Se concedía cierto privilegio a todos los análisis temporales en detrimento del espacio, considerado como algo muerto y fijo. Más tarde —es una anécdota que considero significativa del bergsonismo renovado en el que todavía se vivía—, me acuerdo de haber dado una conferencia en una escuela de arquitectura y de haber hablado de las formas de diferenciación de los espacios en una sociedad como la nuestra.[b] Al final, alguien tomó la palabra, en un tono muy violento, para decir que hablar del espacio era ser un agente del capitalismo, que todo el mundo sabía que el espacio era la muerte, era lo fijado, la inmovilidad que la sociedad burguesa quería imponerse a sí misma, que era desconocer el gran

[b] Véase «Des spaces autres», *D.E.*, t. IV, págs. 752-762, (trad. cast.: «Espacios diferentes», págs. 431-441).

movimiento de la historia, desconocer la dialéctica y el dinamismo revolucionario... Se percibía fácilmente que, bajo una especie de valorización bergsoniana del tiempo en detrimento del espacio, se investía y simplemente se desarrollaba una concepción del marxismo muy, pero que muy vulgar. Poco importa la anécdota, es significativa de la manera en que determinada concepción hegeliana y marxista de la historia ponía de manifiesto y redoblaba una valoración bergsoniana del tiempo.

M. Watanabe: Éste es el episodio al que se refiere en el debate introductorio a la reedición de la traducción francesa del *Panóptico*.[c]

M. Foucault: Así es. Me pareció que era importante ver cómo el espacio formaba parte de la historia, es decir, cómo una sociedad organizaba su espacio e inscribía en él las relaciones de fuerzas. En esto, por otra parte, no hay nada original: por ejemplo, los historiadores de la agricultura han mostrado pertinentemente que las distribuciones espaciales se limitaban, por un parte, a traducir y, por otra, a apoyar, a inscribir, a anclar las relaciones de poder, las relaciones económicas... Consideré importante mostrar cómo, en la sociedad industrial, en la sociedad de tipo capitalista que se desarrolla a partir del siglo XVI, hubo una nueva forma de espacialidad social, cierta manera de distribuir, social y políticamente, los espacios, y que se podía reconstruir la historia de un país, de una cultura o de una sociedad a partir de la manera en que el espacio es valorado y distribuido. El primer espacio que me pareció que planteaba el problema y manifestaba, justamente, esta distribución social e histórica en muchas sociedades, era el espacio de la exclusión, de la exclusión y del encierro.

En las sociedades grecorromanas, sobre todo griegas, cuando querían desembarazarse de un individuo —el teatro griego lo muestra bien—, se le exiliaba. Es decir, que siempre había un espacio alrededor. Siempre existía la posibilidad de pasar a otro lugar que la ciudad no reconocía o en el que, en todo caso, la ciudad no tenía ninguna intención de introducir sus leyes o sus valores. El mundo griego estaba dividido en ciudades autónomas y rodeado por un mundo bárbaro. Así pues, había siempre un *polimorfismo* o una *polivalencia* de los espacios, que se distinguían del vacío, del exterior y de lo indefinido. Es evidente, que hoy vivimos en un mundo lleno: la Tierra se ha convertido en redonda, está superpoblada. La Edad

[c] Véase «L'oeil du pouvoir», *D.E.*, t. III, págs. 190-207.

Media conservó durante mucho tiempo la costumbre de desembarazarse, simplemente, como los griegos, de los individuos incómodos, exiliándolos. No debemos olvidar que la pena principal utilizada en la Edad Media fue el destierro: «Lárgate y que no te volvamos a ver entre nosotros». Y se marcaba a los individuos con un hierro candente para que no volvieran. Ocurría lo mismo con los locos. No obstante, a partir del siglo XVII se alcanzó cierta densidad de población —no comparable con la actual— que permitió pensar que el mundo estaba lleno. Y si nos remitimos a la organización del espacio en el seno del Estado o, mejor dicho, en el seno de Europa —Europa comienza a formarse como entidad política y económica a finales del siglo XVI y a comienzos del XVII—, en ese momento, ya no parece posible, ni aceptable desembarazarse de alguien. De ahí la necesidad de crear espacios de exclusión que ya no adoptan la forma del exilio, ni del destierro y que, al mismo tiempo, son espacios de inclusión: deshacerse encerrando. La práctica del encierro me parece una de las consecuencias de la existencia de un mundo lleno, de un mundo cerrado. Para decirlo rápidamente, el encierro es consecuencia de la fecundidad de la Tierra.

Entonces se produjeron toda una serie de mutaciones espaciales; y, al contrario de lo que estamos habituados a creer, la Edad Media fue una época en la que los individuos circulaban permanentemente; no existían las fronteras, la gente era perfectamente móvil; los monjes, los universitarios, los comerciantes y, a veces, incluso los campesinos, se desplazaban cuando se agotaba la tierra a la que estaban ligados. Nada más erróneo que pensar que los grandes viajes comenzaron en el siglo XVI. Pero a partir del siglo XVI y XVII empezó a estabilizarse el espacio social en las sociedades occidentales a través de las organizaciones urbanas, del régimen de propiedad, de la vigilancia, de la red de caminos... Fue el momento en el que se detenía a los vagabundos, se encerraba a los pobres, se impedía la mendicidad y el mundo quedó fijado. Pero, evidentemente, no se pudo fijar más que a condición de institucionalizar los espacios de tipo diferente: para los enfermos, para los locos, para los pobres; se distingue entre barrios ricos y barrios pobres, entre barrios malsanos y barrios confortables... Esta diferenciación de espacios forma parte de nuestra historia y es, ciertamente, uno de sus elementos comunes.

M. Watanabe: En lo que se refiere a Japón, tenemos una experiencia histórica semejante y diferente al mismo tiempo: precisamente, en el siglo XVII, la decisión del shogunato de los Tokugawa

de encerrar el barrio del placer y el del teatro situándolos en un barrio periférico de la ciudad, la distinción espacial y la separación topológica se mantuvieron hasta la restauración de Meiji. La discriminación social se inscribía materialmente en el espacio urbano. Quisiera hablar también de la fascinación que ejercían los espacios exteriores al mundo occidental, sobre determinados artistas, más concretamente sobre ciertos hombres de teatro occidentales. De Claudel a Artaud y a Brecht y más recientemente de Grotowski al Théâtre du Soleil, constatamos que, desde finales del siglo XIX, ciertas formas del teatro tradicional oriental comenzaron a atraer a algunos dramaturgos, a algunos directores occidentales, como algo más próximo a los orígenes, que escapaba al molde histórico occidental. De alguna manera tuvo que ver con la búsqueda rousseauniana de los orígenes que se orienta hacia los espacios exteriores a Europa, convirtiéndose en la búsqueda de lo *otro*, del *afuera* de la civilización occidental. No deberíamos reducir todo este movimiento a una simple variante cultural del imperialismo de las potencias occidentales. Lo que es seguro es el atractivo de un espacio en el que reina otro tiempo, distinto del tiempo teo-teleológico de Occidente. Paralelamente, de Durkheim a Mauss, la etnología instaura, como campo de investigación, un espacio diferente.

El resurgimiento, durante los años cincuenta y sesenta, de la gran temática del espacio, fue, ciertamente, uno de los momentos más interesantes de la historia de las ideas. Desde el *Espacio literario*[d] de M. Blanchot a *Pierrot el loco*[e] de Jean-Luc Godard, en el dominio de la crítica literaria, en el de las creaciones experimentales, en el de las ciencias humanas, la revalorización del espacio se tomaba la revancha contra la omnipotencia del tiempo y de la historia unívoca.

Resultaría superfluo añadir que, precisamente, en este período se elaboraron una serie de discursos teóricos a los que, acertada o erróneamente, se les ha dado el nombre de estructuralismo. El caso de Lévi-Strauss sigue siendo ejemplar: era totalmente necesario liberar un campo de investigación y su método de la dominación del tiempo hegeliano, teo-teleológica, para asegurar la autonomía de su investigación sobre la antropología estructural. Este acto de liberación sólo fue posible gracias al postulado de la pluralidad de espacios y a su diferenciación en relación con el espacio occidental.

[d] Blanchot (M.), *L'Espace littéraire*, París, Gallimard, 1955 (trad. cast.: *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 2ª ed., 1992).

[e] *Pierrot le fou* (1965).

M. Foucault: Efectivamente, el estructuralismo, lo que llamamos estructuralismo —en el fondo nunca existió al margen de algunos pensadores etnólogos, historiadores de las religiones y lingüistas— se caracterizó, justamente, por cierta liberación, independencia, desplazamiento, si ustedes quieren, del privilegio hegeliano de la historia.

M. Watanabe: Pero, al mismo tiempo, también es un error confundir el rechazo del privilegio hegeliano de la historia con la revalorización de los acontecimientos, del acontecer. ¿Es esto lo que quiere decir?

M. Foucault: Más bien, lo contrario —no hablaré en nombre de Lévi-Strauss, por supuesto, él puede hablar por sí mismo, e incluso ha estado aquí hablando—, en todo caso, para mí, era en cambio una determinada manera de hacer surgir el acontecimiento y de hacer análisis históricos. Se ha dicho que yo era estructuralista y antihistoriador, sin embargo, no tengo nada que ver con el estructuralismo y soy historiador. Pero precisamente tomo como objeto de la historia, es decir, de un análisis que se desarrolla en el tiempo, intento tomar como objeto, en cierta medida privilegiado, esos acontecimientos que constituyen la organización, el acondicionamiento de ciertos espacios culturales. Éste es el primer objeto de mi análisis.

De ahí la confusión: como sabe, las críticas en Francia —no sé qué ocurre en Japón— son siempre un poco apresuradas, confunden fácilmente aquello de lo que se habla con lo que se dice. Así pues, es suficiente hablar de espacio para que te consideren espaciocentrista y que detestas la historia y el tiempo. Son cosas absurdas.

M. Watanabe: También en Japón suenan ecos semejantes.

M. Foucault: Dejemos eso, es cierto que, en los años cincuenta, hubo una manera de separarse, de desmarcarse con respecto a determinada forma de hacer la historia, sin que por ello se negase la historia; rechazar la historia, criticar a los historiadores, para escribir la historia de otra manera. Mire a Barthes: desde mi punto de vista, es un historiador. Simplemente no hace la historia como se había hecho hasta entonces. Esto fue interpretado como un rechazo de la historia.

Es interesante comprobar que los filósofos son los que lo han interpretado como un rechazo de la historia. Porque los historiadores no se han equivocado; los historiadores conocían los trabajos que hacían los llamados estructuralistas y los leyeron, a pesar de todo, como trabajos de historia. Los aceptaron, los apreciaron y los criticaron desde el punto de vista de la historia.

M. Watanabe: Usted se refiere, frecuentemente, al historiador Fernand Braudel y a sus trabajos sobre el mundo mediterráneo.

M. Foucault: Así es. Todos los grandes historiadores de lo que se llama la escuela de los *Anales* en Francia; bueno, ya sé que no todos, pero el más importante y uno de sus fundadores, Marc Bloch, se interesó, precisamente por el espacio rural cuya historia trató de hacer. Es importante que el estructuralismo, lo que se llama estructuralismo, haya intentado hacer emerger una especie de tiempo distinto; dicho en otros términos, no existe sólo un tiempo a la manera bergsoniana o hegeliana, a modo de gran flujo que lo comprendería todo, existen historias diferentes que se superponen. Braudel realizó estudios muy interesantes sobre las diferentes duraciones: encontramos elementos que se mantienen estables durante mucho tiempo, mientras que otros se descuelgan y, finalmente, también aparecen acontecimientos cuyos efectos o inscripciones tienen un valor y unas características diferentes. Por tanto, un tiempo breve y un tiempo de larga duración; el problema consiste en analizar estos juegos en el seno del tiempo.

M. Watanabe: No sé si es una simple coincidencia o una necesidad histórica, pero este resurgimiento de la problemática del espacio coincidió con el fin de la hegemonía del colonialismo francés.

M. Foucault: Sí, es una observación en la que no había caído, pero creo que, efectivamente, se puede relacionar el fin de la época colonialista con este fenómeno. En primer lugar, hay que decir que el espacio europeo no es el espacio en su totalidad, que vivimos en una serie de espacios polimorfos y, en segundo lugar, la idea de que no hay solamente una historia, sino varias, pluralidad de tiempos, de duraciones, de velocidades que se enmarañan entre sí, que se cruzan y que, precisamente, forman los acontecimientos. Un acontecimiento no es un segmento de tiempo, es, en el fondo, el punto de intersección entre dos duraciones, dos velocidades, dos evoluciones, dos líneas de la historia.

M. Watanabe: Después de todo, la colonización imperialista fue la transcripción de la obsesión del tiempo unívoco sobre un espacio diferente que debía ser trasformado según el modelo occidental.

M. Foucault: El objeto de mi historia tiene que ver, en cierta medida, con la colonización imperialista en el interior del propio espacio europeo. De qué manera se establecieron las formas de dominación sobre los individuos o sobre cierta categoría de individuos y cómo pudieron hacer funcionar las sociedades occidentales, las sociedades modernas.

Hay un ejemplo, que nunca ha sido estudiado de cerca, que me fascina y que me sirvió de hilo conductor, a pesar de que, una vez más, no lo haya analizado suficientemente. Es el problema del ejército, del ejército en Europa. En el fondo, antes de la época moderna, Europa jamás estuvo formada por Estados militares. El feudalismo no fue exactamente un sistema militar, fue un sistema jurídico complejo en el cual, en determinados momentos, cierta categoría de individuos debían ejercer la función de la guerra. Pero no eran militares. A pesar de que su función fundamental fuera la guerra, no eran militares de oficio. Y la sociedad tampoco estaba organizada como un gran ejército, ni según el modelo de un ejército permanente. No existía nada semejante a la legión romana, que sirvió a Roma como modelo de la colonización, en la cual encontramos la organización de la distribución espacial de colonos romanos instalados, por ejemplo a lo largo del Danubio, en Rumania o al borde del Rin; la organización espacial del feudalismo no era una organización militar, a pesar de que los personajes principales de la sociedad, los que detentaban el poder, eran al mismo tiempo guerreros. Los ejércitos europeos siempre fueron algo transitorio. En un determinado momento, en una estación, que por lo demás solía ser el verano, hacían la guerra. Entonces se reunía a las gentes que, una vez acabada la guerra e incluso antes de que acabara, se ganase o se perdiese, finalizada la campaña, volvían a sus casas. Por lo tanto se estaba, al mismo tiempo, siempre en guerra, siempre en paz, había momentos de guerra, pero no existía un espacio militar. Los ejércitos se fundaban, después se reformaban y volvían a fundarse de nuevo.

A partir del siglo XVII, en primer lugar, comienzan a existir ejércitos permanentes y desde el momento en que son permanentes es preciso localizarlos en tal sitio del país; por otra parte, existen armas particulares, cañones y sobre todo fusiles, lo cual implica necesariamente las maniobras, el emplazamiento de los cuerpos del ejército, la disposición que se adopta para las batallas, y todo ello es objeto de cálculo y de una especulación muy precisa. De manera que aparece una doble espacialización del ejército: existe permanentemente y hay que distribuirlo por el país; en segundo lugar, hay que organizarlo de forma que sus desplazamientos, su despliegue, su manera de combatir, obedezcan a reglas espaciales muy precisas. Aquí es donde interviene la disciplina del ejército y el aprendizaje para invertir el frente, para transformar la línea en frente...

El ejército vino a ser una especie de modelo espacial; por ejemplo, los planos cuadriculados de los campos se convierten en un modelo de ciudades, de ciudades cuadriculadas que vemos aparecer en el Renacimiento en Italia y después, en el siglo XVII, en Suecia, en Francia y también en Alemania; una serie de proyectistas en el XVII y en el XVIII, sobre todo en el XVIII, tuvieron la gran tentación de construir una sociedad según el modelo del ejército, totalmente determinada por el ejército; existió el sueño de una sociedad militar cuya expresión fue el Estado napoleónico y el Estado prusiano. Esto plantea un problema muy interesante: la historia del espacio.

M. Watanabe: Hay un bello artículo de Deleuze sobre *Vigilar y castigar* que se titula «Escritor, no, un nuevo cartógrafo».[f] Deleuze insiste sobre la mutación que se opera entre *La arqueología del saber* y *Vigilar y castigar*. Hasta *La arqueología del saber*, usted se había interesado por los enunciados y por las cosas dichas, mientras que en *Vigilar y castigar*, su análisis se dirige al espacio o al suelo al que están ligados esos enunciados, la superficie sobre la que aparecen —en los confines del lenguaje, espacio, suelo, superficie que cuadriculan como un diagrama—. Se convierte en objeto de su análisis, no sólo lo que se dice en un determinado momento de la historia, sino lo que se hace en ese momento; se propone como tarea hacer emerger la inmanencia de las relaciones de poder que han hecho posibles una determinada producción de enunciados.

M. Foucault: Así es. Digamos que mi punto de vista, mi primer interés, incluso, fue la historia de las ciencias. Éstas no eran un problema para la fenomenología. Ni en Sartre, ni incluso en Merleau-Ponty, encontramos análisis sobre la constitución de los saberes científicos. No es una crítica, es una constatación, eso es todo.

[f] En *Critique*, nº 343, diciembre de 1975, págs. 1.207-1.227 y en Deleuze (G.), *Foucault*, París, Minuit, 1986 (trad. cast.: *Foucault*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1987, véanse págs. 49-74).

Fui alumno de historiadores de la ciencia. Por ejemplo, fui alumno de Canguilhem y mi problema consistió en saber si no era posible hacer una historia de las ciencias que intentara captar de nuevo el nacimiento, el desarrollo, la organización de una ciencia, no tanto en función de sus estructuras racionales internas, sino a partir de elementos exteriores que, justamente, pudieran servirle de apoyo.

No obstante, es cierto que, siempre, o al menos durante cierto tiempo, he oscilado entre el análisis interno de los discursos científicos y el análisis de sus condiciones externas de desarrollo. En *La historia de la locura*, intenté mostrar al mismo tiempo cómo se había desarrollado la psiquiatría, qué temas había abordado, qué objetos había tratado, de qué conceptos se había servido. Y también intenté comprender el sustrato histórico sobre el que se había construido todo esto, es decir, las prácticas de encierro, el cambio de las condiciones sociales y económicas del siglo XVII. Después, en *Las palabras y las cosas*, intenté retomar el problema, pero retomar el problema del propio discurso científico, sin tener en cuenta el contexto histórico en el que se había puesto en juego; en *Las palabras y las cosas*, el análisis esencial concernía a las cosas dichas, a las reglas de formación de las cosas dichas.

Pero todavía quedaba una parte en suspenso —me lo han repetido, y era consciente de ello—, era el análisis de las condiciones externas de existencia, de funcionamiento, de desarrollo, de estos discursos científicos. Sencillamente, las explicaciones que se daban en ese momento, las que me sugirieron, las que me reprochaban no tener en cuenta, no me convencían. Considero que remitiéndonos a las relaciones de producción o a la ideología de la clase dominante, no se puede solventar este problema. Precisamente, el ejemplo de la locura o el de la enfermedad —ejemplo de la psiquiatría y de la medicina— me parecía que indicaban que era, más bien, del lado de las relaciones de poder en el seno de la sociedad, donde había que encontrar el punto de entronque externo de la organización y del desarrollo de un saber.

Como soy un poco lento, me costó mucho tiempo comprender todo esto, pero a fin de cuentas comprendí que era, fundamentalmente, del lado de las relaciones entre el saber y el poder donde se podía construir la historia de esta puesta en escena de la verdad, la historia de ese teatro de la verdad al que usted se refiere. ¿Qué es lo que ha puesto en escena la historia de la verdad en Occidente? Creo que no es el poder entendido en el sentido de aparato de Estado, sino relaciones de poder que, evidentemente, están muy ligadas a todas las relaciones económicas, a las relaciones de producción,

pero que, en esencia, son las relaciones de poder las que han configurado ese gran teatro de la racionalidad occidental y en el que se han jugado las reglas de la verdad.

M. Watanabe: En el primer tomo de *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, usted establece una distinción entre el enunciado y el discurso. Un discurso, se trata sobre todo del discurso teórico, supone e implica algo que sobrepasa el nivel del enunciado.

M. Foucault: Sí, si usted quiere. En ese momento, intentando precisamente hacer la historia de los discursos científicos, estudié un poco más de cerca la filosofía anglosajona, la filosofía analítica; esta filosofía analítica ha realizado toda una serie de estudios importantes sobre los enunciados y sobre la enunciación que no podemos despreciar. Pero mi problema era un tanto diferente. No consistía en saber cómo se formaba tal enunciado o bajo qué condiciones podía ser verdadero, sino cómo abordar unidades más extensas que los enunciados —tratar enunciados más extensos no implica hacerlo con menos rigor—; el problema consistía en saber cómo podía nacer un tipo de discurso y cómo, en el seno de ese tipo de discurso, existen unas reglas que se ponen en juego, lo cual implica que si el enunciado no está formado según estas reglas, entonces ese enunciado no puede pertenecer a ese discurso.

Tomemos un ejemplo muy simple. En Francia, hasta finales del siglo XVIII, no existía gran diferencia entre el discurso de un charlatán y el de un médico. Las diferencias consistían, fundamentalmente, en el éxito o en el fracaso, en los estudios realizados o no realizados por el individuo; la naturaleza de las cosas que decían no era realmente distinta; más o menos, el tipo de discurso era el mismo. Pero llegó un momento en que el discurso médico se organizó en función de determinado número de normas y de reglas, de tal manera que se puede saber inmediatamente, no tanto si el médico es bueno o malo, sino si es un médico o un charlatán. Porque no hablarán de lo mismo, no recurrirán al mismo tipo de causalidad, no utilizarán los mismos conceptos. Una vez más, esto no quiere decir que alguien no pueda imitar a la perfección el discurso médico, cometer errores y no ser capaz de ser un buen médico, siendo a fin de cuentas un charlatán, sino que quiero decir que el discurso que mantendrá, tomado en sí mismo, tendrá que obedecer a otras normas que a las del charlatán. De qué debe hablar un discurso, por ejemplo, médico, para ser un discurso efectivamente científico y ser reconocido como tal discurso médico, qué conceptos debe

poner en ejecución, a qué tipo de teoría debe referirse. Éstos eran los problemas que intenté resolver en *Las palabras y las cosas*, en cualquier caso, que planteé en ese texto y en *La arqueología del saber*.

M. Watanabe: Primero hemos hablado del espacio y del poder, luego del discurso y del poder. Pero entre los dos términos de cada serie de preguntas aparece el problema del cuerpo. Desde los años sesenta, hemos asistido a una revalorización del cuerpo en la práctica teatral, en esta vanguardia teatral que privilegiaba el cuerpo, el trabajo sobre el cuerpo, la interrogación sobre el cuerpo del actor, y el fenómeno adquirió una dimensión mundial. Los teóricos reconocían, en esta revalorización del cuerpo, una estrategia antitética al logocentrismo occidental. En Japón todavía subsiste un culto de la práctica corporal en los dominios tradicionales de la cultura, culto en el cual ciertos hombres de teatro de vanguardia veían un punto de anclaje esencial para denunciar todas esas alienaciones político-culturales que han padecido los japoneses durante tres cuartos de siglo de modernización-occidentalización del país.

No repetiré aquello de lo que tantas veces hemos hablado, pero la tecnología del cuerpo en las prácticas culturales tradicionales, en las artes marciales del teatro *kabuki*, sin duda, preparaba el terreno para el adiestramiento moderno del cuerpo, para la implantación de toda una serie de reglas disciplinarias centradas en lo que usted llama «la tecnología política del cuerpo». Paradójicamente, en la vanguardia teatral japonesa, la fascinación por el cuerpo y por el saber corporal era mayor en la medida en que, debido al régimen militar, la explotación de la tecnología política del cuerpo había sido llevada hasta el absurdo.

Así, en sus libros, el cuerpo ha estado presente desde los comienzos: el gran encierro consideraba la presencia corporal de los locos y la clínica se ocupaba del cuerpo de los enfermos. Pero antes de *Vigilar y castigar*, el cuerpo aparecía —me atrevería a decir— como una filigrana y precisamente con este libro sobre los crímenes y las disciplinas correctivas entra en escena el cuerpo, entrada no desprovista de efectos espectaculares.

M. Foucault: En efecto, me parece que ahí había algo importante y no solamente en la historia política y económica, sino también en la historia —iba a decir— metafísica y filosófica de Occidente ¿Cómo llegué ahí, precisamente cuando intentaba redibujar esta historia de las ciencias humanas a partir de las relaciones de poder? ¿Cómo el hombre se ha convertido, en las sociedades occidentales, en objeto de inquietud, de cuidado —cuestión tradicional—, pero también en objeto de las ciencias que se han presentado como ciencias específicamente destinadas a saber qué era el hombre, en qué consistía, cómo se podía predecir su comportamiento. Entonces, ¿dónde buscar esto?

En dicho punto intervino el problema del espacio y me pareció que era una clave. Por supuesto, en una sociedad de tipo feudal, el cuerpo de los individuos es importante. ¿Cómo se ejerce, entonces, el poder político, económico y religioso sobre el cuerpo? Creo que de tres formas. En primer lugar, se exige que el cuerpo del sujeto provea, produzca y ponga en circulación signos; signos de respeto, de devoción, de sujeción y de servidumbre. Estos signos se manifiestan en los gestos y en los vestidos. En segundo lugar, el cuerpo es objeto de poder en la medida en que existe el derecho de ejercer sobre él la violencia, incluso hasta la muerte. El derecho a la vida y a la muerte, no en cualquier caso y siempre según ciertas reglas, forma parte de las marcas de la soberanía. En tercer lugar, se puede imponer el trabajo.

Dicho esto, el poder en la sociedad feudal es indiferente con respecto al resto: es decir, al hecho de que las gentes tengan buena salud o no; indiferente al hecho de que se reproduzcan o no; indiferente ante la forma en la que vive la gente, ante cómo se comportan, cómo actúan, cómo trabajan.

Por el contrario, a partir del siglo XVII, en las sociedades occidentales, vemos desarrollarse toda una serie de técnicas para adiestrar y para vigilar a los individuos en sus comportamientos corporales. Por ejemplo, esto es muy claro en el caso de la escuela. ¿En qué consistía antes? En ella se enseñaba a la gente determinadas cosas. Hasta comienzos del siglo XIX, en las escuelas, los escolares se colocaban en torno al maestro que se situaba en el centro, ellos, con los ojos abiertos, formaban una piña a su alrededor, tomando lo que querían de las palabras del maestro. No obstante, desde el siglo XVI hasta el XIX, hemos visto desarrollarse una serie de técnicas para enseñar a la gente a estar de cierta forma y la escuela se convirtió, simultáneamente, en un adiestramiento físico. Se exigía, cada vez más, que los alumnos se pusieran en fila, que se alinearan delante del profesor, que el director pudiera mirar en cada instante lo que se estaba haciendo, si estaban o no distraídos, si escuchaban, si escribían bien al dictado: todo un adiestramiento corporal. Otro tanto ocurre con el ejército: antes en el ejército era suficiente con saber disparar un arco, bien o mal, pero después comenzó el

aprendizaje de las maniobras de las que ya hemos hablado, el disparo con fusil, la puntería. Lo mismo ocurre con el obrero: a la tradición artesanal del saber-hacer, de las prácticas de producción, le sustituyó en un momento dado y se impuso el terrorismo del trabajo en cadena.

Así, comprobamos, y esto es lo sorprendente, que a partir del siglo XVII el poder político, el poder económico y el poder cultural en las sociedades occidentales se han interesado por el cuerpo de una forma totalmente nueva: bajo la forma del adiestramiento, de la vigilancia permanente y de la adaptación, de la intensificación de las adaptaciones. Siempre es necesario hacer más, siempre más en un tiempo cada vez más rápido. La aceleración de la productividad del cuerpo ha sido —creo— la condición histórica del desarrollo de las ciencias humanas, de la sociología y de la psicología. A partir de ahí, se desarrolla toda una tecnología del cuerpo y la psiquiatría aparece, finalmente, como uno de los aspectos de la medicina moderna.

Esta valoración del cuerpo, no a nivel moral, sino político y económico, fue uno de los rasgos fundamentales de Occidente. Y lo que resulta curioso, es que esta valoración política y económica del cuerpo va acompañada de una devaluación moral cada vez más acentuada. El cuerpo no era nada, el cuerpo era el mal, era lo que había que cubrir, era algo de lo que aprendíamos a avergonzarnos. Y así llegamos en el siglo XIX, antes del período llamado «victoriano», a una especie de disociación, de disyunción que, ciertamente, fue el origen de muchos trastornos psicológicos individuales, pero también trastornos colectivos y culturales más amplios: un cuerpo sobrevalorado económicamente y un cuerpo devaluado moralmente.

M. Watanabe: Usted ya lo explicó ayer en su seminario en la Universidad de Tokio: la actitud negativa en relación con el cuerpo no fue una invención del cristianismo, tal y como se cree habitualmente —verdadero lugar común—; ya existía en los estoicos romanos. El cristianismo introdujo y generalizó una tecnología del poder centrada sobre el cuerpo y sobre el sexo, lo que usted llama «el poder pastoral».

M. Foucault: Eso es.

M. Watanabe: Su observación sobre la escuela me recuerda *El despertar de la primavera* de Wedekind que vi hace algunos años en El Odeón. La obra de Wedekind, ¿no es una especie de imagen caricaturizada del Philanthropinum,[g] cuyo funcionamiento analiza usted en *La voluntad de saber*?

M. Foucault: Totalmente de acuerdo. En el teatro alemán existe toda una tradición, que de hecho conocemos bastante mal, de teatro pedagógico. El escenario es la escuela; *El preceptor* de Lenz está directamente ligado al Philanthropinum. Lenz escribió su texto a partir de las experiencias pedagógicas del siglo XVIII y, desgraciadamente, los directores franceses que lo montaron no fueron conscientes de ello. Era una obra directamente ligada a una actualidad casi técnica: la reforma de la enseñanza. Un siglo después, *El despertar de la primavera* de Wedekind continúa planteando el mismo problema.

M. Watanabe: Ya que acaba de nombrar a Lenz, quisiera hablar de un joven director francés que debutó hace unos quince años con *Los soldados* de Lenz —decididamente, esta tarde no hay manera de sustraerse al ejército y a la disciplina—, me refiero a Patrice Chéreau. Usted me comentó que, el año pasado, asistió a las representaciones del *Ring*, montadas por el equipo Chéreau-Boulez en Bayreuth. En *El despertar de la primavera*, al que he hecho alusión antes, también se oían algunos fragmentos de Wagner como elementos de la puesta en escena. Quizás ha llegado el momento en que nuestro diálogo, convergiendo en *El crepúsculo de los dioses*, deba dirigirse hacia su término. Pero antes de hablar de Wagner, ¿le parece que hablemos de algunos de sus amigos? Por ejemplo, de Gilles Deleuze, que ha sido nombrado al comienzo de nuestra charla, o de Pierre Klossowski, o incluso de Georges Bataille, de Maurice Blanchot, todos ellos brillan en sus libros como una especie de constelación mágica. Incluso de Claude Mauriac, que ha evocado en su libro *Qué violenta es la esperanza*,[h] aspectos insospechados —incluso sobre la vida privada— de ciertos intelectuales parisinos, en concreto en lo que concierne a sus actividades políticas, —los trabajos que usted ha realizado en torno al arresto ilegal de trabajadores inmigrantes, o la acción del Grupo de Información sobre las Prisiones—; testimonios personales muy importantes sobre su actividad como militante.

[g] Alusión a una fiesta de educación sexual organizada por Basedow en 1776 en su colegio filantrópico.

[h] Mauriac (C.), *Et comme l'espérance est violente*, París, Grasset, 1976.

M. Foucault: Entonces hablemos de los amigos, pero no le hablaré de ellos en tanto que amigos. Quizá pertenezco a una generación un poco anticuada, para quien la amistad tiene algo, a la vez, de capital y de misterioso. Y confieso que siempre he tenido dificultades para superponer, o integrar completamente, las relaciones amistosas con los grupos políticos, con formas de organización, escuelas de pensamiento o círculos académicos; la amistad es para mí una especie de francmasonería secreta. Pero tiene aspectos visibles. Usted hablaba de Deleuze, que es para mí alguien muy importante y lo considero el filósofo contemporáneo francés más relevante.

M. Watanabe: «¿El siglo que viene será deleuziano?».

M. Foucault: Permítame una pequeña rectificación. Hay que imaginar el clima de polémica que se vive en París. Recuerdo muy bien en qué sentido utilicé esa frase. Exactamente la frase decía: en este momento —era en 1970— poca gente conoce a Deleuze, algunos iniciados perciben su importancia, pero llegará un día, quizás, en que «el siglo será deleuziano», es decir, «el siglo», en el sentido cristiano del término, la opinión común opuesta a la élite, y yo diría que ello no impedirá que Deleuze sea un filósofo importante. Empleé el término «siglo» en un sentido peyorativo. Sí, Deleuze es alguien muy importante para mí. También Klossowski, Bataille y Blanchot. Y me temo que, en mis textos, no he reflejado suficientemente la influencia que han tenido sobre mí. Y no lo he hecho, más por timidez que por ingratitud. Digo por timidez, porque considero sus obras literarias y filosóficas mucho más importantes que la mía, y me parece rastrero valorar lo poco que he hecho, refugiándome bajo el signo, bajo el epígrafe de sus nombres, como si se tratara de ser protegido por una divinidad, sobre todo cuando son personas a las que admiro demasiado para convocarlas como padrinos.

Actualmente encuentro estudiantes que me preguntan, cuando pronuncio el nombre de Blanchot, «pero, ¿quién es?».

M. Watanabe: ¡Hasta ese punto hemos llegado! ¡Me parece escandaloso!

M. Foucault: De Klossowski saben algo, también de Bataille, pero creo que, en última instancia, ni yo mismo, ni muchos otros, hemos mostrado, suficientemente, la deuda que tenemos con ellos. Fueron los primeros que, alrededor de 1950, nos hicieron abandonar la fascinación hegeliana en la que estábamos atrapados, o que, en todo caso, nos aplastaba. En segundo lugar, fueron ellos los que, por primera vez, plantearon el problema del *sujeto* como problema fundamental de la filosofía y del pensamiento moderno. Dicho en otros términos, desde Descartes hasta Sartre —y no digo esto con ánimo de polémica— me parece que el sujeto estaba considerado como algo fundamental, pero no se abordaba; era algo que no se cuestionaba. Por eso, parece evidente —Lacan ya lo señaló— que Sartre nunca admitió el inconsciente en sentido freudiano. La idea de que el sujeto no es la forma elemental y originaria, sino que el sujeto se forma a partir de cierto número de procesos que no pertenecen al orden de la subjetividad, sino a un orden difícil de nombrar y de hacer aparecer, pero más fundamental y más originario que el propio sujeto, no resultaba evidente. El sujeto es una génesis, tiene una formación, una historia, el sujeto no es originario. ¿Quién había afirmado esto? Evidentemente, Freud, pero fue necesario que Lacan lo pusiera de manifiesto con claridad, y en esto reside su importancia. Bataille, en cierta forma, Blanchot a su modo, también Klossowski, hicieron estallar, de igual manera, esta evidencia originaria del sujeto e hicieron surgir formas de experiencia en las que el estallido del sujeto, su disolución, la constatación de sus límites, sus basculaciones fuera de esos límites, muestran claramente que no existía esta forma originaria y autosuficiente que presuponía clásicamente la filosofía.

Creo que este carácter no fundamental, no originario del sujeto, es el punto común de todos los llamados estructuralistas y suscitó en la generación precedente, o en sus representantes, una enorme irritación; esto concierne al psicoanálisis de Lacan, al estructuralismo de Lévi-Strauss, a los análisis de Barthes, a los que hacía Althusser, a lo que yo, a mi manera, intenté hacer. Estábamos todos de acuerdo en que no se podía partir del sujeto, del sujeto en el sentido cartesiano, como punto originario a partir de cual debía ser engendrado todo; de acuerdo en que también el sujeto tenía una génesis. Y en este punto se engarza la comunicación con Nietzsche.

M. Watanabe: He planteado nuestra conversación bajo el signo del teatro y no me refería sólo al teatro tal como se practica, sino que pensaba, precisamente, en Nietzsche, cuya sombra parece dominar toda la reflexión teatral actual. También usted, en ese bello texto titulado «Nietzsche, la genealogía, la historia»,[1] como Deleuze o

[1] Véase «Nietzsche, la génealogie et l'histoire», *D.E.*, t. II, 1970-1975, págs. 136-156.

Klossowski en sus textos sobre Nietzsche, insiste en la importancia del problema del teatro en el pensamiento de Nietzsche.

En este contexto, me gustaría volver al *Ring* de Chéreau-Boulez, que usted presenció. Yo también tuve la suerte de verlo y de escucharlo con ocasión del centenario del Festspielhaus, en Bayreuth, y espero volver también este año. Ya nos hemos referido al trabajo de Chéreau, en relación con la puesta en escena de *La disputa* de Marivaux, un trabajo absolutamente apasionante que situaba la obra de Marivaux en el contexto histórico y filosófico del siglo XVIII francés, en un horizonte —me atrevería a decir— en el que Rousseau y Sade intercambian sus reflexiones sobre la educación, sobre el adiestramiento del cuerpo y del alma, sobre la violencia específica de la mirada pedagógica. Y si no me falla la memoria, el autor del prólogo, que Chéreau añadió en su montaje, era alguien que usted conoce bien. ¿Se trataba de François Regnault, que colaboró, también, en el centenario del *Ring*?

M. Foucault: Así es, se trata de François Regnault. Nos conocemos desde hace diez años.

M. Watanabe: ¿Es hermano de Anne Delbeé, directora de *El intercambio* de Claudel?

M. Foucault: Eso es.

M. Watanabe: ¿Qué le pareció el *Ring*?

M. Foucault: Conozco a Boulez desde hace mucho tiempo, pues tenemos la misma edad y lo conocí cuando ambos teníamos veintidós o veintitrés años. En ese momento me interesaba mucho la música. Si asistí a ese ciclo sobre Wagner —ciertamente Boulez me invitó, pero ésa no es la única razón—, es porque el trabajo realizado por Chéreau y el de Boulez eran interesantes desde distintos puntos de vista. En primer lugar, hubo siempre respecto al *Ring* cierto desconocimiento, por parte de la cultura occidental, de los valores del teatro y una reducción de la parte teatral de la obra de Wagner en provecho de su dimensión musical. Se escuchaba a Wagner, pero no se veía a Wagner. Las bellas puestas en escena de Wieland Wagner tenían como función esencial exaltar la música y constituían una especie de soporte visual para una música que Wagner quiso situar espacialmente aunque fuera por debajo.

M. Watanabe: Ya se llame ópera o drama musical, es necesario verla: es un teatro.

M. Foucault: Exactamente. A pesar de que la música esté debajo, debe surgir del escenario sobre la que se sitúan los personajes visibles. Ni siquiera debe existir esa especie de pantalla entre los espectadores-auditores y la escena como ocurre en la ópera clásica.

Así, Chéreau vio perfectamente esto y podríamos decir que su trabajo consistió en hacer que la obra reivindicase su importancia. Pero lo que resulta admirable es que Boulez, el gran músico, el gran maestro, si hay alguno actualmente, aceptó perfectamente estas reglas de juego.

En segundo lugar, éste es el problema de los antihegelianos del siglo XIX —como Wagner y Nietzsche—, puesto que, desde que irrumpieron en la cultura occidental, desempeñaron un papel un tanto ambiguo; el hegelianismo estuvo tan ligado a un pensamiento de izquierdas, que ser antihegeliano implicaba ¡ser de derechas! Finalmente, empezamos a comprender que ése no es el caso de Nietzsche, pues a pesar de que haya escrito textos antisemitas, su pensamiento —actualmente ya lo sabemos— no puede ser calificado, simplemente, como un pensamiento de derechas. Tampoco Wagner, independientemente de sus disensiones con Nietzsche; Wagner, era, en el fondo, esencialmente anarquizante y en cualquier caso su pensamiento político era muy diferente. Y creo que Chéreau hizo algo muy importante comprendiendo esto y permitiendo, a través de su montaje, volver a los textos de Wagner que son realmente interesantes; el teatro de Wagner no es sólo una especie de declamación mitológica, un tanto retrógrada, que sirve de soporte y de acompañamiento a una bella música. Chéreau ha mostrado perfectamente que son dramas importantes que tienen un sentido histórico. Y, en tercer lugar, Wagner, como Schopenhauer y como Nietzsche, es uno de los pocos que no planteó el problema del sujeto en términos cartesianos. Intentó ver cómo la concepción occidental del sujeto era muy limitada y que, por lo tanto, éste no podía servir de fundamento incondicional de todo pensamiento; en ello se reencuentra con Oriente. Y esta disolución de la subjetividad europea, de la subjetividad apremiante que nos impuso nuestra cultura desde el siglo XIX, es, en este momento, creo, todavía uno de los desafíos de las luchas actuales. En eso, reside mi interés por el budismo *zen*.

M. Watanabe: Efectivamente, se comenta que piensa pasar algunos días en un monasterio zen, tendremos que volver a la problemática del cuerpo...

M. Foucault: Justamente, en la historia que pretendo hacer de las técnicas de poder en Occidente, técnicas que se dirigen al cuerpo, a los individuos, a su conducta, a sus almas, me he visto llevado a otorgar un lugar especial a las disciplinas cristianas, al cristianismo como formador de la individualidad y de la subjetividad occidentales, y me gustaría mucho, a decir verdad, poder comparar estas técnicas cristianas con las técnicas de la espiritualidad budista o extremo-oriental; comparar técnicas que, desde cierto punto de vista, están relacionadas; después de todo, el monacato occidental y el monacato cristiano estuvieron marcados, calcados, del monacato budista, pero con un efecto completamente diferente, puesto que las reglas de la espiritualidad budista deben tender a una desindividualización, a una desubjetivación, intentan realmente hacer atravesar a la individualidad sus límites e ir más allá de ellos, con vistas a una liberación respecto del sujeto. Mi proyecto consistiría, en primer lugar, en iniciarme un poco en todo esto y ver cómo, a partir de técnicas, aparentemente muy parecidas, de ascetismo, de meditación, a través de este parecido global, se llega a resultados completamente diferentes. Sin duda porque había técnicas para cosas obligatoriamente diferentes. Éste es el primer aspecto y —a decir verdad— el segundo será tratar de encontrar en un país de Extremo Oriente gente que también esté interesada por este tipo de problemas para que podamos realizar, si es posible, estudios —si no paralelos, al menos cruzados— que puedan hacerse eco los unos de los otros, estudios sobre la disciplina del cuerpo o sobre la constitución de la individualidad.

M. Watanabe: Como usted sabe, la espiritualidad japonesa pasaba siempre por el cuerpo y, desde el punto de vista del lenguaje, había mucha diferencia con respecto a la espiritualidad cristiana. Esto en relación con el primer punto. A continuación, en la sociedad japonesa moderna, que se configura a partir del modelo occidental del siglo XIX —la modernización significaba occidentalización según las normas políticas, económicas, sociales y culturales de la sociedad occidental del siglo XIX—, los japoneses se preocupaban, fundamentalmente, por la instauración del sujeto occidental, cartesiano. Después de la antigua explotación de la tecnología del cuerpo por el régimen fascista, la constitución del sujeto moderno occidental fue considerada como una liberación en relación con el sometimiento imperial, como un reto esencial de la democratización del país. Así se explica el éxito del existencialismo, que perduró más en Japón que en Francia. Pero también nos interrogamos sobre la laguna más importante en la constitución de la individualidad moderna, que es la del cristianismo. El problema que usted plantea arrojaría cierta luz sobre esta especie de desfase que, no sólo es de orden histórico, sino también de orden cultural. Usted comenzó ayer su conferencia en la Universidad de Tokio señalando el doble fenómeno que se constata, en el siglo XIX en Occidente, en el ámbito de la sexualidad: el rechazo del propio deseo, rechazo que se manifiesta como histeria, y la sobreabundancia del saber sobre la sexualidad que posibilitó la aparición de una serie de ciencias sexuales. En *La voluntad de saber*, usted insiste en que no debemos despreciar el aspecto positivo de las técnicas políticas del cuerpo, en tanto que dispositivo productor de saber sobre el cuerpo y sobre la sexualidad: es necesario desmontar el mito de lo que usted llama «la hipótesis represiva». Entre la ausencia de discurso o el mutismo impuesto sobre el sexo y la incitación al discurso sobre el sexo, el segundo fenómeno es el elemento constitutivo esencial del dispositivo de poder.

Desgraciadamente, ahora no tenemos tiempo para discutir sobre la incitación al discurso sobre el sexo y sobre la censura, todavía muy arcaica, en tanto que fenómeno muy japonés, pero en cualquier caso, en una sociedad que se imagina saturada de información y de saber, ¿cuál es el papel de los intelectuales?

M. Foucault: Éste es más o menos el tema del que quería hablar mañana en Asahi.[j] Brevemente diría que me parece que el intelectual no tiene en la actualidad como misión decir las verdades, decir verdades proféticas con relación al futuro. Quizá, el que diagnostica el presente, como señalaba antes, sea quien puede intentar hacer captar a la gente lo que está ocurriendo, en los ámbitos, precisamente, en los que el intelectual, tal vez, sea competente. A través del pequeño gesto que consiste en desplazar la mirada, hace visible lo que es visible, hace aparecer lo que es tan cercano, tan inmediato, tan íntimamente ligado a nosotros, que, precisamente por esto, no lo vemos. Su papel está más cerca del papel de lo que se llamaba «filósofo» en el siglo XVIII.

[j] Véase «La philosophie analytique de la politique», *D.E.*, t. III, págs. 534-551 (trad. cast.: *O.E.*, t. III, «La filosofía analítica de la política», págs. 111-128.)

M. Watanabe: Es lo que usted llama el intelectual específico en oposición al intelectual universal.

M. Foucault: Eso es. Ahora mismo ocurren cosas en la organización de la salud, en la censura, en la liberación de la sexualidad, en el medio ambiente o en la ecología. Todos éstos son acontecimientos en relación con los cuales el intelectual es competente; el físico nuclear, el biólogo en el medio ambiente, el médico en la medicina, deben intervenir para decir lo que ocurre, para diagnosticarlo, para anunciar sus peligros, y no precisamente para hacer una crítica sistemática, incondicional y global.

Creo que ahora el saber en nuestras sociedades es algo tan amplio y tan complejo que se ha convertido realmente en el inconsciente de nuestras sociedades. No sabemos lo que sabemos, no sabemos cuáles son los efectos del saber: por esto, me parece que el papel del intelectual podría ser el de trasformar ese saber que reina como inconsciente de nuestra sociedad, en una conciencia.

M. Watanabe: Con el desplazamiento de la mirada y el papel ético confiado a su trabajo, después de un largo recorrido en espiral, acaba nuestro diálogo en el punto donde habíamos comenzado: las preguntas sobre la mirada en la filosofía y la mirada en el teatro. Infinitas gracias.

8. LA «GUBERNAMENTALIDAD»

«La "governamentalità"» («La "gouvernementalité"»; curso del *Collège de France*, año 1977-1978: «Seguridad, territorio y población», 4ª lección, 1 de febrero de 1978), *Aut-Aut*, nº 167-168, septiembre-diciembre de 1978, págs. 12-29. Un resumen de dicho curso con el mismo título de esta lección se encuentra en *Annuaire du Collège de France, 78e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1977-1978*, 1978, págs. 445-449.

A través del análisis de algunos dispositivos de seguridad, había intentado ver cómo aparecían los problemas específicos de la población, y al mirar estos problemas un poco más de cerca, inmediatamente me vi remitido al problema del gobierno. Se trataba, en suma, en estos primeros cursos, de articular la serie seguridad-población-gobierno. Ahora quisiera hacer brevemente el inventario de este problema del gobierno.

Nunca han faltado, ni en la Edad Media, ni en la Antigüedad grecorromana, esos tratados que se presentaban como «Consejos al príncipe» relativos a la manera de conducirse, de ejercer el poder, de hacerse aceptar y respetar por sus súbditos; consejos para amar a Dios, obedecer a Dios, hacer aceptable en la ciudad de los hombres la ley de Dios... Pero resulta bastante sorprendente que a partir del siglo XVI y en el período que va desde mediados del XVI hasta finales del XVIII, veamos desarrollarse, florecer, toda una serie muy considerable de tratados que ya no se ofrecen exactamente como «Consejos al príncipe» ni como «Ciencia de la política», sino que, entre el consejo al príncipe y el tratado de ciencia política, se presentan como «artes de gobernar». El problema del gobierno estalla en el siglo XVI, simultáneamente, a propósito de situaciones diferentes y heterogéneas y bajo aspectos muy diversos. El problema, por ejemplo, del gobierno de sí mismo. La vuelta al estoicismo gira,

en el siglo XVI, en torno a esta reactualización del problema: «¿cómo gobernarse a sí mismo?». Problema igualmente del gobierno de las almas y de las conductas —y tal ha sido, sin duda, todo el problema de la pastoral católica o protestante—. Problema asimismo del gobierno de los niños, que constituye la gran problemática de la pedagogía tal como aparece y se desarrolla en el siglo XVI. Y finalmente —sólo quizá finalmente— gobierno de los Estados por los príncipes. Cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los demás, por quién se debe aceptar ser gobernado, qué hacer para ser el mejor gobernante posible. Me parece que todos estos problemas son, en su intensidad y en su multiplicidad también, muy característicos del siglo XVI; y esto en el cruce de dos procesos, por decir las cosas muy esquemáticamente. Sin duda se trata del proceso que, al deshacer las estructuras feudales, va articulando, va instalando los grandes Estados territoriales, administrativos, coloniales; y además, tiene lugar un movimiento distinto, que, por otra parte, no carece de interferencias con el primero, y que con la Reforma, y después la Contrarreforma, vuelve a poner en cuestión la manera bajo la que se quiere ser espiritualmente dirigido en esta tierra hacia la propia salvación.

Movimiento, por un lado, de concentración estatal; movimiento, por otro, de dispersión y de disidencia religiosas: es ahí, creo, en el cruce entre esos dos movimientos, donde se plantea, con esa particular intensidad del siglo XVI, el problema de «cómo ser gobernado, por quién, hasta qué punto, con qué fines, por qué métodos». Es una problemática del gobierno en general.

En toda esta inmensa y monótona literatura sobre el gobierno que se inaugura o, en todo caso, irrumpe en mitad del siglo XVI y que va a extenderse hasta finales del siglo XVIII, con la mutación que intentaré señalar a continuación, querría aislar simplemente algunos puntos notables. Querría señalar los puntos relativos a la definición misma de lo que se entiende por el gobierno del Estado, lo que llamaríamos, si les parece, el gobierno bajo su forma política. Para ello creo que lo más sencillo sería sin duda oponer esa masa de literatura sobre el gobierno a un texto que, del siglo XVI al XVIII, no ha dejado de constituir, para esa literatura del gobierno, una especie de punto de repulsión, explícita o implícita, con relación al cual, por oposición o por rechazo, se sitúa la literatura del gobierno: este texto abominable es evidentemente *El príncipe* de Maquiavelo.[a] Resultaría interesante volver a trazar las relaciones que tuvo con todos los textos que lo siguieron, criticaron o rechazaron.

[a] Maquiavelo (N.), *Il Principe*, Roma, 1532 (trad. cast.: *El príncipe*, Madrid, Alianza, 1981).

Es preciso, en primer lugar, recordar que *El príncipe* de Maquiavelo no fue pronto abominado, sino que, al contrario, fue honrado por sus contemporáneos y sus inmediatos sucesores, y honrado, de nuevo, justo a finales del siglo XVIII o, más bien, a principios del XIX, en el momento en que, precisamente, va desapareciendo la literatura sobre el arte de gobernar. *El príncipe* de Maquiavelo reaparece a principios del siglo XIX, fundamentalmente en Alemania, donde es traducido, presentado y comentado por gente como A. W. Rehberg,[b] H. Leo,[c] Ranke[d] y Kellermann. Otro tanto ocurre en Italia, en un contexto que habría que analizar: un contexto que era, por una parte, el de Napoleón, pero también el que creó la Revolución francesa y el problema de la revolución en los Estados Unidos: ¿cómo y en qué condiciones se puede mantener la soberanía de un soberano sobre un Estado? Igualmente aparece con Clausewitz el problema de las relaciones entre política y estrategia. Del mismo modo, se ha de señalar la importancia política, manifestada por el propio Congreso de Viena, en 1815, de las relaciones de fuerzas y del cálculo de dichas relaciones como principio de inteligibilidad y de racionalización de las relaciones internacionales. Se ha de tener en cuenta, por último, el problema de la unidad territorial de Italia y de Alemania, pues sabemos que Maquiavelo había sido precisamente uno de los que trató de definir bajo qué condiciones se podía efectuar la unidad territorial de Italia.

En este clima es en el que va a reaparecer Maquiavelo a principios del siglo XIX. Pero es cierto que en ese lapso, entre el honor que se le hizo a Maquiavelo a principios del siglo XVI y este redescubrimiento, esta revalorización de principios del XIX, hubo una larga literatura antiMaquiavelo, en parte bajo una forma explícita: toda una serie de libros que, en general por otra parte, proceden de medios católicos, a menudo incluso de los jesuitas; por ejemplo, el texto de Ambrogio Politi,[e] *Discusiones sobre los libros que un cristiano debe detestar*. Asimismo, se encuentra el libro de alguien que tiene la desdicha de llevar el apellido de Gentillet y el nombre de Innocent: Innocent Gentillet escribió uno de los primeros antimaquia-

[b] Rehberg (A. W.), *Das Buch von Fürsten*, Hannover, 1910.
[c] Leo (H.), *Die Briefe des Florentinischen Kanzlers*, Berlín, 1826.
[d] Ranke (L. von), *Historisch-politische Zeitschrift*, Berlín, 1832-1833.
[e] Politi (L.), *Disputationes de libris a christiano detestandis*, 1542 (en religión, el Padre Ambrosio Catarino de Siena).

velos, que se llama *Discurso sobre los medios de bien gobernar, contra Nicolás Maquiavelo*;[f] cabe incluir también, más tarde, en la literatura explícitamente antimaquiavélica, el texto de Federico II de 1740.[g] Pero, a su vez, hay toda una literatura implícita que está en posición de plagio y de oposición sorda a Maquiavelo. Por ejemplo, el libro inglés de Thomas Elyot, publicado en 1580, que se titula *El gobernador*,[h] el libro de Paruta sobre *La perfección de la vida política*;[i] y quizás uno de los primeros, sobre el que, además, me detendré, el de Guillaume de La Perrière, *El espejo político*, publicado en 1567.[j]

Tanto si este clima antiMaquiavelo es manifiesto como si es larvado, lo que aquí es importante es que no tiene simplemente funciones negativas de barrera, de censura, de rechazo de lo inaceptable; la literatura antiMaquiavelo es un género positivo, que tiene su objeto, sus conceptos, su estrategia, y como tal, en esta positividad, es como me gustaría enfocarla.

¿Qué encontramos en esta literatura antiMaquiavelo, explícita e implícita? Por supuesto, encontramos en negativo una especie de representación anquilosada del pensamiento de Maquiavelo; se da o se reconstruye un Maquiavelo adverso, del que por otra parte se tiene necesidad para decir lo que se quiere decir. ¿Cómo se caracteriza a este príncipe más o menos reconstituido contra el que se combate?

En primer lugar, por un principio: en Maquiavelo, el príncipe está en relación de singularidad, de exterioridad, de trascendencia con respecto a su principado. El príncipe de Maquiavelo recibe su principado, sea por herencia, sea por adquisición, sea por conquista; de cualquier modo, no forma parte de él, le es exterior. El vínculo que le une a su principado es o bien de violencia, o de tradición, o incluso un vínculo que ha sido establecido por la transacción de tratados y la complicidad o el acuerdo de otros príncipes, poco importa. De todos modos, es un vínculo puramente sintético: no hay pertenencia fundamental, esencial, natural y jurídica entre el príncipe y su principado. Exterioridad, trascendencia del príncipe, éste

[f] Gentillet (I.), *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté, contre Nicolas Machiavel*, 1576.

[g] Federico II, *Anti-Machiavel, ou Essai de critique sur «Le Prince» de Machiavel*, La Haya, 1740.

[h] Elyot (T.), *The Boke Named the Governour*, Londres, 1531.

[i] Paruta (P.), *Della perfezione della vita politica*, Venecia, 1579.

[j] De La Perrière (G.), *Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques*, París, 1555.

es el principio. Corolario del principio: en la medida en que esta relación es de exterioridad, es frágil, y no dejará de estar amenazada. Amenazada desde el exterior por los enemigos del príncipe que quieren tomar o retomar su principado; desde el interior igualmente, pues no hay razón *a priori*, razón inmediata para que los súbditos acepten la autoridad del príncipe. En tercer lugar, de este principio y de este corolario se deduce un imperativo: que el objetivo del ejercicio del poder va a ser, por supuesto, mantener, reforzar y proteger este principado, entendido no como el conjunto constituido por los súbditos y el territorio, el principado objetivo, si se quiere, sino como la relación del príncipe con su posesión: ese territorio que ha heredado o que ha adquirido y los súbditos que le están sometidos. Este principado, como relación del príncipe con sus súbditos y con su territorio es lo que se trata de proteger, y no directa o fundamentalmente el territorio y sus habitantes. El vínculo frágil del príncipe con su principado es lo que el arte de gobernar, el arte de ser príncipe presentado por Maquiavelo, debe tener como objetivo.

Al mismo tiempo, esto trae consigo para el libro de Maquiavelo la consecuencia de que el modo de análisis va a tener dos aspectos. Por una parte, se tratará de señalar los peligros: de dónde vienen, en qué consisten, cuál es su intensidad comparada: cuál es el mayor, cuál es el más débil. Y en segundo lugar, se tratará de determinar un arte de manipular las relaciones de fuerzas que van a permitir al príncipe actuar de modo que su principado como vínculo con sus súbditos y con su territorio pueda estar protegido. En líneas generales, digamos que *El príncipe* de Maquiavelo, tal como se muestra en filigrana en estos diferentes tratados, explícita o implícitamente abocados al antimaquiavelismo, aparece esencialmente como un tratado de la habilidad del príncipe para conservar su principado. Creo que este tratado de la habilidad del príncipe, del *savoir-faire* del príncipe, es lo que la literatura antiMaquiavelo quiere sustituir por algo distinto, y en relación, de nuevo, con lo que es un arte de gobernar: ser hábil en conservar su principado no es, en absoluto, poseer el arte de gobernar.

¿En qué consiste el arte de gobernar? Para intentar señalar las cosas en su estado aún tosco, tomaré uno de los primeros textos de esta gran literatura antimaquiavélica, el de Guillaume de La Perrière, que data de 1555, que se titula *El espejo político, que contiene diversas maneras de gobernar*.

En este texto, muy decepcionante si se compara con el de Maquiavelo, vemos sin embargo bosquejarse ciertas cosas que son,

creo, importantes. En primer lugar, ¿qué entiende La Perrière por gobernar y gobernador, qué definición da? Dice expresamente en su texto: «Gobernador puede ser llamado todo monarca, emperador, rey, príncipe, señor, magistrado, jueces y semejantes».[k] Como La Perrière, otros, al tratar también del arte de gobernar, recordarán regularmente que se dice del mismo modo gobernar una casa, niños, almas, una provincia, un convento, una orden religiosa, una familia.

Estas observaciones, que parecen ser y que son indicaciones de puro vocabulario, tienen de hecho implicaciones políticas importantes. Se trata de que, en efecto, el príncipe, tal como aparece en Maquiavelo o en las representaciones que de él se dan, es por definición —éste era un principio fundamental del libro tal como era leído— único en su principado, y en una relación de exterioridad y de trascendencia con respecto a él. Mientras que ahí se ve que el gobernador, la práctica del gobierno son, por una parte, prácticas múltiples, porque mucha gente gobierna: el padre de familia, el superior de un convento, el pedagogo y el maestro con relación al niño o al discípulo. Hay, pues, muchos gobiernos respecto de los cuales el del príncipe gobernando su Estado no es más que una de las modalidades; y por otra parte, todos esos gobiernos son interiores a la sociedad misma o al Estado. En el interior del Estado es donde el padre de familia gobernará a su familia, donde el superior de un convento gobernará a su convento. Se dan, por tanto, a la vez, pluralidad de formas de gobierno e inmanencia de prácticas de gobierno respecto al Estado, multiplicidad e inmanencia de estas actividades, que se oponen radicalmente a la singularidad trascendente del príncipe de Maquiavelo.

Por supuesto, entre todas esas formas de gobierno entrecruzándose, entreverándose en el interior de la sociedad, en el interior del Estado, hay una forma muy particular de gobierno que es la que se trata precisamente de identificar: dicha forma particular es la que se aplicará al Estado entero. Y así, intentando hacer la tipología de las diferentes formas de gobierno, en un texto un poco posterior a aquél al que me refería —que data exactamente del siglo siguiente—, François de La Mothe Le Vayer, en una serie de textos pedagógicos para el Delfín, dirá que en el fondo hay tres tipos de gobierno que competen cada uno a una forma de ciencia o de reflexión particular: el gobierno de sí mismo que compete a la moral; en segundo lugar, el arte de gobernar una familia como es debido, que compete

[k] De la Perrière (G.), *op. cit.*, edición de 1567, pág. 46.

a la economía y, por último, la ciencia de gobernar bien el Estado, que compete a la política.[l] Respecto a la moral y a la economía, es evidente que la política tiene su singularidad, y La Mothe Le Vayer indica de modo claro que la política no es exactamente ni la economía ni la moral.

Creo que lo que importante aquí es que a pesar de esta tipología, aquello a lo que se refieren estas artes de gobernar, lo que postulan siempre es una continuidad esencial de la primera a la segunda y de ésta a la tercera. Mientras que la doctrina del príncipe o la teoría jurídica del soberano intentan continuamente marcar con claridad la discontinuidad entre el poder del príncipe y cualquier otra forma de poder, cuando se trata de explicar, de hacer valer, de fundar esta discontinuidad, entonces en estas artes de gobernar, se debe intentar señalar la continuidad, continuidad ascendente y descendente.

Continuidad ascendente, en el sentido de que quien quiera poder gobernar el Estado debe en primer lugar saber gobernarse a sí mismo; después, a otro nivel, gobernar a su familia, a su bien, a su dominio, y, finalmente, llegará a gobernar al Estado. Esta especie de línea ascendente es la que va a caracterizar todas esas pedagogías del príncipe que son tan importantes en esta época y de las que La Mothe Le Vayer ofrece un ejemplo. Para el Delfín, escribe, en primer lugar, un libro de moral, después un libro de economía, y finalmente un tratado de política.[m] La pedagogía del príncipe es la que va, pues, a asegurar esta continuidad ascendente de las diferentes formas de gobierno.

Inversamente, tenemos una continuidad descendente en el sentido de que, cuando un Estado está bien gobernado, los padres de familia saben gobernar bien su familia, sus riquezas, sus bienes, su propiedad, y los individuos también se conducen como es debido. Esta línea descendente, que hace que el buen gobierno del Estado repercuta hasta en la conducta de los individuos o la gestión de las familias, es lo que se empieza a llamar en esta época precisamente la «policía».

La pedagogía del príncipe asegura la continuidad ascendente de las formas de gobierno, y la policía la continuidad descendente. Vemos que, en todo caso, en esta continuidad, la pieza esencial tanto en

[l] De La Mothe Le Vayer (F.), *L'Œconomique du Prince*, París, Courbé, 1653.

[m] De La Mothe Le Vayer (F.), *La Géographie et la Morale du Prince*, París, Courbé, 1651; *L'Œconomique du Prince*, París, Courbé, 1653; *La Politique du Prince*, París, Courbé, 1653.

la pedagogía del príncipe como en la policía, el elemento central, es ese gobierno de la familia al que justamente se le llama «economía».

El arte del gobierno, tal como aparece en toda esta literatura, debe responder esencialmente a esta pregunta: ¿cómo introducir la economía, es decir, la manera de administrar como es debido a los individuos, los bienes, las riquezas, cómo puede hacerse en el interior de una familia, cómo puede hacerlo un buen padre de familia que sabe dirigir a su mujer, a sus hijos, a sus sirvientes, que sabe hacer prosperar la fortuna de su familia, que sabe procurar para ella las alianzas convenientes, cómo introducir esta atención, esta meticulosidad, este tipo de relación del padre de familia para con ella en el interior de la gestión de un Estado?

La introducción de la economía dentro del ejercicio político: eso es, creo, lo que constituirá el desafío esencial del gobierno. Ya lo es en el siglo XVI y lo seguirá siendo en el XVIII. En el artículo «Economía política» de Jean-Jacques Rousseau, se ve cómo sigue planteando el problema en estos mismos términos, diciendo esquemáticamente: la palabra «economía» designa originariamente «el prudente gobierno de la casa para el bien común de toda la familia».[n] El problema, dice Rousseau, es: ¿cómo podrá este prudente gobierno de la familia, *mutatis mutandis* y con las discontinuidades que se señalarán, ser introducido en el interior de la gestión general del Estado? Gobernar un Estado será, pues, poner en práctica la economía, una economía a nivel de todo el Estado, es decir, tener con respecto a los habitantes, a las riquezas, a las conductas de todos y cada uno, una forma de vigilancia, de control, no menos atenta que la del padre de familia sobre todos los de casa y sus bienes.

Una expresión, por lo demás importante en el siglo XVIII, caracteriza bien esto. Quesnay habla de un buen gobierno como de un «gobierno económico»; encontramos en él el momento en que aparece esta noción, que en el fondo es una tautología, ya que el arte de gobernar es precisamente el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía. Pero si Quesnay dice «gobierno económico», es que la palabra «economía», por razones que intentaré elucidar, ya está tomando su sentido moderno, y en ese momento ya se muestra que la esencia misma de este gobierno, es decir, del arte de ejercer el poder en la forma de la economía, va a tener como objeto principal lo que ahora llamamos economía. El término «economía» designaba en el siglo XVI una forma de gobierno; en el XVIII designará un nivel de realidad, un campo de intervención, a través de una serie de procesos complejos y creo que absolutamente capitales para nuestra historia. En esto consiste, por tanto, lo que es gobernar y ser gobernado.

[n] «Economía: esta palabra procede de *oikos*, casa, y de *nomos*, ley, y no significa originariamente más que el prudente y legítimo gobierno de la casa, para el bien común de toda la familia». Rousseau, (J.-J.), *Discours sur l'économie politique* (1755), en *Œuvres complètes*, t. III, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1964, pág. 241 (trad. cast.: *Discurso sobre la economía*, Madrid, Tecnos, 1985, pág. 3).

En segundo lugar, también en este libro de Guillaume de La Perrière, encontramos el texto siguiente: «Gobierno es la recta disposición de las cosas, de las que uno se hace cargo para conducirlas a un fin conveniente».[o] A esta segunda frase es a la que quisiera añadir una nueva serie de observaciones, diferentes de las que aludían a la definición misma de gobernador y de gobierno.

«Gobierno es la recta disposición de las cosas»; querría detenerme en esta palabra, «cosas». Cuando nos fijamos en *El príncipe* de Maquiavelo para ver lo que caracteriza el conjunto de objetos sobre los que recae el poder, nos damos cuenta de que, para Maquiavelo, el objeto, la diana en cierto modo del poder, lo constituyen dos cosas: por una parte, un territorio, y, por otra, la gente que habita dicho territorio. En esto, por lo demás, Maquiavelo no hace más que retomar para su uso propio y los fines particulares de su análisis, un principio jurídico que es el mismo por el que se definía la soberanía en el derecho público, desde la Edad Media hasta el siglo XVI: la soberanía no se ejerce sobre las cosas, se ejerce ante todo sobre un territorio, y, por consiguiente, sobre los sujetos que lo habitan. En ese sentido, se puede decir que el territorio es el elemento fundamental tanto del principado de Maquiavelo como de la soberanía jurídica del soberano tal como la definen los filósofos o los teóricos del derecho. Naturalmente, esos territorios pueden ser fértiles o estériles, pueden tener una población densa, o, por el contrario, dispersa, las gentes pueden ser ricas o pobres, activas o perezosas, pero todos estos elementos no son más que variables con respecto al territorio que es el fundamento mismo del principado o de la soberanía.

Ahora bien, en el texto de La Perrière, podemos ver que la definición del gobierno no se refiere en modo alguno al territorio: se gobierna las cosas. Cuando La Perrière dice que el gobierno gobierna «las cosas», ¿qué quiere decir? No creo que se trate de oponer las cosas a los hombres, sino más bien de mostrar que aquello a lo que refiere el gobierno no es, por tanto, el territorio, sino una especie de compuesto constituido por los hombres y las cosas. Es decir, que las

[o] De La Perrière (G.), *op. cit.*, edición de 1567, pág. 46.

cosas de las que el gobierno debe hacerse cargo son los hombres, pero en sus relaciones, sus vínculos, sus imbricaciones con esas cosas que son las riquezas, los recursos, las provisiones, el territorio, por supuesto, en sus fronteras, con sus condiciones, su clima, su aridez, su fertilidad; son los hombres en sus relaciones con esas diferentes cosas que son los usos, las costumbres, los hábitos, las maneras de hacer o de pensar, y finalmente, son los hombres en sus relaciones también con esas otras cosas que pueden ser los accidentes o las desgracias, como el hambre, las epidemias o la muerte.

Que el gobierno dirige las cosas entendidas así como intrincaciones de los hombres y de las cosas, creo que fácilmente se confirmaría en la metáfora inevitable a la que siempre se hace referencia en estos tratados del gobierno, la metáfora del barco. ¿Qué es gobernar un barco? Por supuesto, es hacerse cargo de los marineros, pero es hacerse cargo al mismo tiempo del navío, de la carga; gobernar un barco es también tener en cuenta los vientos, los escollos, las tormentas, las inclemencias; y esta puesta en relación de los marineros que hay que salvar con el navío que hay que salvaguardar, con la carga que hay que llevar a puerto, y sus relaciones con todos esos elementos que son los vientos, los escollos, las tormentas, es esta puesta en relación lo que caracteriza el gobierno de un barco. Otro tanto ocurre con una casa: gobernar una familia, en el fondo, no es esencialmente tener como fin salvar las propiedades de la familia, es esencialmente tener como meta los individuos que componen la familia, su riqueza, su prosperidad; es tener en cuenta los acontecimientos que pueden ocurrir: las muertes, los nacimientos; es tener en cuenta las cosas que se pueden hacer, por ejemplo las alianzas con otras familias. Toda esta gestión general es lo que caracteriza al gobierno y, en relación con ella, el problema de la propiedad territorial para la familia o la adquisición de la soberanía sobre un territorio sólo son, al final, elementos relativamente secundarios para el príncipe. Lo esencial es, por tanto, ese compuesto de hombres y de cosas, el territorio, del que la propiedad, en cierto modo, no es sino una variable.

Y todavía, ese tema que vemos aparecer en La Perrière, en esta curiosa definición del gobierno como gobierno de las cosas, vuelve a encontrarse en los siglos XVII y XVIII. Federico II, en su *Antimaquiavelo,*[p] ofrece páginas muy significativas. Dice por ejemplo:

[p] Federico II, *op. cit.* (en *L'Anti-Maquiavel*, ed. crítica de C. Fleischauer, en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Ginebra, E. Droz, 1958, vol. V., págs. 199-200).

comparemos Holanda y Rusia; Rusia es un país que bien puede tener las fronteras más extensas de todos los Estados europeos, ¿de qué está hecha? De ciénagas, de bosques, de desiertos; apenas está poblada por algunas bandas de gentes que son pobres, miserables, sin actividades y sin industrias. Compárese por el contrario con Holanda: también ella está hecha de pantanos, siendo muy pequeña, pero en Holanda hay una población, una riqueza, una actividad comercial, una flota, que hacen que Holanda sea un país importante en Europa, cosa que Rusia apenas está empezando a ser. Así pues, gobernar es gobernar las cosas.

Vuelvo una vez más al texto que citaba más arriba, cuando La Perrière decía: «Gobierno es la recta disposición de las cosas de las que se hace uno cargo para conducirlas a un fin conveniente». El gobierno tiene pues una finalidad, «una disposición de las cosas a conducir a un fin conveniente», y también en esto creo que el gobierno se opone muy claramente a la soberanía. Por supuesto, la soberanía, en los textos filosóficos, también en los textos jurídicos, nunca ha sido presentada como un derecho puro y simple. Nunca se ha dicho ni por los juristas ni, *a fortiori*, por los teólogos, que el soberano legítimo estuviera autorizado a ejercer su poder, y punto. El soberano debe siempre, para ser un buen soberano, proponerse un fin, es decir, «el bien común y la salvación de todos».

Tomo, por ejemplo, un texto de finales del XVII; Pufendorf dice: «[A los soberanos] no se les ha conferido la autoridad soberana más que para que se sirvan de ella para procurar y mantener la utilidad pública». Un soberano no debe tener nada por ventajoso para él si no lo es también para el Estado. Ahora bien, ¿en qué consisten este bien común o incluso esta salvación de todos, de los que hablan los juristas y que encontramos regularmente invocados, planteados como el fin mismo de la soberanía? Si se mira el contenido real que juristas y teólogos dan a este bien común, se ve que hay bien común cuando los sujetos obedecen todos y sin desfallecer a las leyes, ejercen bien los cargos que se les otorgan, practican bien los oficios a los que están destinados, respetan el orden establecido, en la medida al menos en que este orden es conforme a las leyes que Dios ha impuesto a la naturaleza y a los hombres. Es decir que el bien público es esencialmente la obediencia a la ley, a la ley del soberano en esta tierra, o a la ley del soberano absoluto, Dios. Pero de todos modos, lo que caracteriza el fin de la soberanía, ese bien común, ese bien general, no es finalmente nada distinto de la sumisión absoluta. Esto quiere decir que el fin de la soberanía es circular: remite al ejercicio mismo de la soberanía; el bien es la obediencia a la ley, de

modo que el bien que se propone la soberanía es que las gentes le obedezcan. Circularidad esencial que, cualesquiera que sean evidentemente la estructura teórica, la justificación moral o los efectos prácticos, no está tan alejada de lo que Maquiavelo decía cuando declaraba que el objetivo principal del príncipe debía ser mantener su principado; seguimos estando en el círculo de la soberanía con relación a sí misma, del principado con relación a sí mismo.

Ahora bien, con la nueva definición de La Perrière, con sus intentos de definición del gobierno, creo que vemos aparecer otro tipo de finalidad. El gobierno es definido por La Perrière como una manera recta de disponer de las cosas para conducirlas no a la forma del «bien común», como decían los textos de los juristas, sino precisamente a un «fin conveniente» para cada una de las cosas que hay gobernar. Lo que implica, de entrada, una pluralidad de metas específicas; por ejemplo, el gobierno tendrá que actuar de modo que se produzca la mayor riqueza posible, que se proporcione a la gente recursos suficientes, o incluso los mayores recursos posibles; el gobierno, en fin, tendrá que hacer que la población pueda multiplicarse; así pues, toda una serie de finalidades específicas que llegarán a convertirse en el objetivo mismo del gobierno. Y, para lograr esas diferentes finalidades, dispondrá cosas. Esta palabra «disponer» es importante. Lo que, en efecto, permitía a la soberanía alcanzar su fin, la obediencia a las leyes, era la ley misma; ley y soberanía se confundían absolutamente una con otra. Por el contrario, aquí no se trata de imponer una ley a los hombres, se trata de disponer las cosas, es decir, de utilizar tácticas más que leyes, o, como mucho, de utilizar al máximo leyes como tácticas; hacer de modo que, por ciertos medios, tal o cual fin se pueda alcanzar.

Creo que tenemos ahí una ruptura importante: mientras que el fin de la soberanía se encuentra en sí misma, y mientras que ésta extrae sus instrumentos de sí misma bajo la forma de la ley, el fin del gobierno, por su parte, está en las cosas que dirige; hay que buscarlo en la perfección, la maximización o la intensificación de los procesos que dirige, y los instrumentos del gobierno, en lugar de ser leyes, van a ser tácticas diversas. Regresión, por consiguiente, de la ley, o más bien, en la perspectiva de lo que debe ser el gobierno, la ley no es ciertamente el instrumento primordial. Ahí de nuevo volvemos a encontrar el tema que ha circulado durante todo el siglo XVII y que está manifiestamente explícito en el siglo XVIII en todos los textos de los economistas y de los fisiócratas cuando explican que, ciertamente, mediante la ley no se pueden alcanzar los fines del gobierno.

Cuarta observación, por último: Guillaume de La Perrière dice que alguien que sepa gobernar bien debe tener «paciencia, sabiduría y diligencia».[q] ¿Qué entiende por «paciencia»? Para explicar la palabra «paciencia», toma el ejemplo de lo que llama «el rey de las abejas», es decir, el abejorro, y señala: «El abejorro reina sobre la colmena sin tener necesidad de aguijón».[r] Dios ha querido mostrar con ello —«de modo místico», dice— que el verdadero gobernante no debe tener necesidad de un aguijón, es decir, de un instrumento para matar, de una espada, para ejercer su gobierno; debe tener paciencia antes que cólera, o más aún, no es el derecho de matar, de hacer valer su fuerza, lo que debe ser esencial en el personaje del gobernante. ¿Y qué contenido positivo dar a esta ausencia de aguijón? Será «la sabiduría y la diligencia». La «sabiduría», es decir no exactamente, como decía la tradición, el conocimiento de las leyes divinas y humanas, el conocimiento de la justicia y de la equidad, sino precisamente ese conocimiento de las cosas, de los objetivos que se pueden alcanzar, para cuyo logro se debe actuar de un modo determinado, la «disposición» que se debe utilizar para alcanzarlos, es ese conocimiento el que va a constituir la sabiduría del soberano. Y respecto a su «diligencia», es precisamente lo que hace que el soberano, o más bien, el que gobierna, no deba gobernar más que en la medida en que se considere y actúe como si estuviera al servicio de quienes son gobernados. Y, una vez más, La Perrière se refiere aquí al ejemplo del padre de familia: el padre de familia es quien se levanta más temprano que los demás en la casa, quien se acuesta más tarde que los demás, es quien vela por todo, pues se considera al servicio de su casa.

Esta caracterización del gobierno es muy diferente de la caracterización del príncipe tal como la encontrábamos en Maquiavelo. Ciertamente, esta noción de gobierno es aún muy tosca, a pesar de algunos aspectos novedosos. Pienso que este primer esbozo de la noción y de la teoría del arte de gobernar ciertamente no cayó en saco roto en el siglo XVI; no era sólo un asunto de teóricos de la política. Se pueden señalar sus correlatos en lo real. Por una parte, la

[q] «Todo gobernador de Reino o República debe tener en sí necesariamente sabiduría (*sagesse*) paciencia y diligencia» (*op. cit.*, 1567, pág. 46). El texto de Foucault ofrece suficientes argumentos para recordar que la *sagesse* es asimismo cordura y sensatez, una sabiduría práctica, una efectiva prudencia. (*N. del ed.*)

[r] «Todo gobernador debe también tener paciencia, al modo del rey de las abejas que no tiene aguijón, en quien la naturaleza ha querido mostrar místicamente que los reyes y gobernadores de República deben usar hacia sus súbditos mucha más clemencia que severidad, y mucha más equidad que rigor», *ibíd*.

teoría del arte de gobernar estuvo vinculada, desde el siglo XVI, al desarrollo de las monarquías territoriales (aparición de los aparatos, de los relevos de gobierno, etc.); también estaba vinculada a todo un conjunto de análisis y de saberes que se desarrollaron desde finales del siglo XVI y que alcanzaron toda su amplitud en el siglo XVII, esencialmente el conocimiento del Estado en sus diferentes datos, en sus diferentes dimensiones, en los diferentes factores de su potencia, y a los que se llamó precisamente la «estadística» como ciencia del Estado. Por último, en tercer lugar, no se puede dejar de poner en correlación esta búsqueda de un arte de gobernar con el mercantilismo y el cameralismo.

Para decir las cosas muy esquemáticamente, el arte de gobernar encuentra a finales del siglo XVI y principios del XVII una primera forma de cristalización: se organiza en torno al tema de una razón de Estado, entendida no en el sentido peyorativo y negativo que hoy se le da (destruir los principios del derecho, de la equidad o de la humanidad por el sólo interés del Estado), sino en un sentido positivo y pleno. El Estado se gobierna según las leyes racionales que le son propias, que no se deducen de las solas leyes naturales o divinas, ni de los solos preceptos de sabiduría y de prudencia; el Estado, como la naturaleza, tiene su propia racionalidad, aunque sea de un tipo diferente. Al contrario, el arte de gobernar, en vez de ir a buscar sus fundamentos en reglas trascendentes, en un modelo cosmológico o en un ideal filosófico y moral, deberá encontrar los principios de su racionalidad en aquello que constituye la realidad específica del Estado. En las próximas lecciones retomaré estos elementos de la primera racionalidad estatal. Pero ya podemos decir que esta razón de Estado ha sido para el desarrollo del arte del gobierno una especie de traba que ha durado hasta finales del siglo XVIII.

Hay para ello, creo, algunas razones. Ante todo, razones históricas, en sentido estricto, bloquearon este arte de gobernar. Se trata de la serie de grandes crisis del siglo XVII: la guerra de los Treinta Años, en primer lugar, con sus estragos y sus ruinas; en segundo lugar, durante toda la mitad del siglo, las grandes revueltas campesinas y urbanas; y por último, al terminar el siglo, la crisis financiera, la crisis de provisiones igualmente, que hipotecó toda la política de las monarquías occidentales a finales del siglo XVII. El arte de gobernar no podía desplegar, reflejar, tomar y multiplicar sus dimensiones más que durante un período de expansión, es decir, fuera de las grandes urgencias militares, económicas y políticas que no cesaron de acosar al siglo XVII de principio a fin. Razones históricas sólidas y pesadas, si se quiere, que bloquearon este arte de gobernar.

Pienso también que este arte de gobernar, formulado en el siglo XVI, se encontró bloqueado en el siglo XVII por otras razones que podríamos llamar, en términos que no me gustan mucho, estructuras institucionales y mentales. En todo caso, digamos que la primacía del problema del ejercicio de la soberanía, a la vez como cuestión teórica y como principio de organización política, fue un factor fundamental en ese bloqueo del arte de gobernar. Mientras la soberanía constituyese el problema principal, mientras las instituciones de soberanía fuesen las instituciones fundamentales, mientras el ejercicio del poder se reflejase como ejercicio de la soberanía, el arte de gobernar no se podía desarrollar de una manera específica y autónoma, y creo que tenemos un buen ejemplo de ello justamente en el mercantilismo. El mercantilismo fue el primer esfuerzo, iba a decir la primera sanción, de este arte de gobernar, tanto al nivel de las prácticas políticas como de los conocimientos sobre el Estado. En este sentido, cabe decir que el mercantilismo es un primer umbral de racionalidad en este arte de gobernar del que el texto de La Perrière indicaba simplemente algunos principios más morales que reales. El mercantilismo es la primera racionalización del ejercicio del poder como práctica del gobierno; es la primera vez que comienza a constituirse un saber del Estado que pueda ser utilizado como táctica del gobierno; pero creo que el mercantilismo se encontró bloqueado y detenido, precisamente porque se propuso como objetivo esencial la potencia del soberano; ¿cómo hacer de modo, no tanto que el país sea rico, sino que el soberano pueda disponer de riquezas, pueda tener tesoros, pueda constituir ejércitos con los que ponga en práctica su política? El objetivo del mercantilismo es la potencia del soberano, y los instrumentos que el mercantilismo se da son leyes, ordenanzas, reglamentos, es decir, las armas tradicionales del soberano. Objetivo: el soberano; instrumentos: los mismos que los de la soberanía. El mercantilismo intentaba hacer entrar las posibilidades dadas por un arte que reflejaba el del gobierno en el interior de una estructura institucional y mental de soberanía que lo bloqueaba.

De modo que durante todo el siglo XVII y hasta la gran liquidación de los temas mercantilistas a comienzos del siglo XVIII, el arte de gobernar quedó en cierto modo atascado, atrapado entre dos cosas. Por una parte un marco demasiado amplio, demasiado abstracto, demasiado rígido, que era precisamente la soberanía como problema y como institución; este arte de gobernar intentó avenirse con la teoría de la soberanía: intentaron deducir de una teoría renovada de la soberanía los principios rectores de un arte de gobernar.

Es ahí donde intervienen los juristas del siglo XVII cuando formulan o cuando reactualizan la teoría del contrato. La teoría del contrato será precisamente aquella con la que el contrato fundacional, el compromiso recíproco de los soberanos y de los súbditos, va a ser esa especie de matriz teórica a partir de la que se intentarán alcanzar los principios generales de un arte de gobernar. Pero si la teoría del contrato, si esta reflexión sobre las relaciones del soberano y sus súbditos, ha tenido un papel muy importante en la teoría del derecho público —de hecho, el ejemplo de Hobbes lo prueba con evidencia, aunque a fin de cuentas él quería llegar a encontrar los principios rectores de un arte de gobernar—, siempre se ha quedado en la formulación de los principios generales del derecho público.

Por una parte, pues, marco demasiado amplio, demasiado abstracto, demasiado rígido, de la soberanía, y por otra parte, un modelo demasiado estrecho, demasiado débil, demasiado inconsistente, que era el de la familia. El arte de gobernar, o bien intentaba alcanzar la forma general de la soberanía, o bien —o mejor, al mismo tiempo—, se ceñía a esa especie de modelo concreto que era el gobierno de la familia. ¿Cómo hacer para que quien gobierna pueda gobernar el Estado igual de bien, de una manera tan precisa y meticulosa como se puede gobernar una familia? Y por eso mismo, se encontraba bloqueado por esa idea de la economía que, todavía en esa época, siempre se refería sólo a la gestión de un reducido conjunto constituido por la familia y la gente de la casa. La gente de la casa y el padre de familia por una parte, el Estado y el soberano por otra; de este modo, el arte de gobernar no podía encontrar su dimensión propia.

¿Cómo se produjo el desbloqueo del arte de gobernar? Hay que reinscribir este desbloqueo, como todo bloqueo, en ciertos procesos generales, en concreto en la expansión demográfica del siglo XVIII, vinculada a la abundancia monetaria, vinculada ésta a su vez al aumento de la producción agrícola según procesos circulares que los historiadores conocen bien. Al ser éste el marco general, cabe decir, de modo más preciso que el desbloqueo del arte de gobernar estuvo vinculado a la aparición del problema de la población. O digamos que hay un proceso bastante sutil —que se debería intentar restituir en detalle— en el que se vería cómo la ciencia del gobierno, la economía que se centraba en algo distinto de la familia, y por último, el problema de la población, están relacionados unos con otros.

A través del desarrollo de la ciencia del gobierno, la economía se pudo volver a centrar sobre cierto nivel de realidad que ahora caracterizamos como «económico», y, una vez más, a través del desarrollo de la ciencia del gobierno fue posible delimitar el problema específico de la población; pero también cabría decir que, gracias a la percepción de los problemas específicos de la población y al aislamiento de ese nivel de realidad al que llamamos economía, el problema del gobierno pudo por fin ser pensado, reflexionado y calculado, fuera del marco jurídico de la soberanía. Y esta misma estadística, que en el marco del mercantilismo no había podido funcionar nunca más que en el interior y en cierto modo en beneficio de una administración monárquica, funcionando ella misma en la forma de la soberanía, esta misma estadística llegará a ser el factor técnico principal o uno de los factores técnicos principales de este desbloqueo.

En efecto, ¿cómo va a permitir el problema de la población el desbloqueo del arte de gobernar? La perspectiva de la población, la realidad de los fenómenos propios de la población van a permitir descartar definitivamente el modelo de la familia y volver a centrar esta noción de economía sobre algo distinto. De hecho, la estadística que había funcionado hasta entonces dentro de los marcos administrativos y por tanto del funcionamiento de la soberanía, esta misma estadística descubre y muestra poco a poco que la población tiene sus regularidades propias: su número de muertos, su número de enfermedades, sus regularidades de accidentes. La estadística muestra igualmente que la agregación de la población conlleva efectos propios y que dichos fenómenos son irreductibles a los de la familia. Tales efectos serán las grandes epidemias, las expansiones endémicas, la espiral del trabajo y de la riqueza. La estadística muestra igualmente que, por sus desplazamientos, por sus maneras de hacer, por su actividad, la población tiene efectos económicos específicos. La estadística, al permitir cuantificar los fenómenos propios de la población, hace aparecer su especificidad irreductible al marco reducido de la familia. Excepto para cierto número de temas residuales, que pueden ser temas morales o religiosos, la familia va a desaparecer como modelo del gobierno.

En cambio, lo que va a aparecer en este momento es la familia como elemento en el interior de la población y como repetidor fundamental de su gobierno. Dicho de otro modo, el arte de gobernar, hasta la irrupción del conjunto de problemas relativos a la población, no se podía pensar más que a partir del modelo de la familia, a partir de la economía entendida como gestión de la familia. Por el contrario, a partir del momento en que la población aparece como algo completamente irreductible a la familia, de repente, ésta

última pasa a un segundo plano con respecto a la población; aparece como elemento en el seno de ésta. Ya no es, pues, un modelo; es un segmento, segmento simplemente privilegiado porque, cuando se quiera obtener algo de la población referente al comportamiento sexual, a la demografía, al número de hijos, o al consumo, no quedará más remedio que pasar por la familia. Pero la familia, de modelo, va a convertirse en instrumento; instrumento privilegiado para el gobierno de las poblaciones y no modelo quimérico para el buen gobierno. Este desplazamiento de la familia del nivel de modelo al nivel de la instrumentación es absolutamente fundamental. Y, en efecto, a partir de mediados del siglo XVIII la familia aparece en esta instrumentación con respecto a la población: campañas sobre la mortalidad, campañas sobre el matrimonio, vacunaciones, inoculaciones. Lo que hace que la población permita el desbloqueo del arte de gobernar es que elimina el modelo de la familia.

En segundo lugar, la población va a aparecer como el fin último por excelencia del gobierno: porque, en el fondo, ¿cuál puede ser su meta? Ciertamente no la de gobernar, sino la de mejorar el destino de las poblaciones, aumentar sus riquezas, la duración de su vida, su salud; y los instrumentos que el gobierno se otorgará para obtener estos fines son, de algún modo, inmanentes al campo de la población, ya que esencialmente sobre ella obrará directamente mediante campañas, o más aún, indirectamente mediante técnicas que permitirán, por ejemplo, estimular, sin que las gentes se den cuenta de ello, la tasa de natalidad, o dirigiendo hacia tal o cual región, hacia tal actividad, los flujos de población. La población aparece, pues, más que como la potencia del soberano, como el fin y el instrumento del gobierno. La población va a aparecer como sujeto de necesidades, de aspiraciones, pero también como objeto entre las manos del gobierno, consciente frente al gobierno de lo que quiere, e inconsciente también de lo que se le hace hacer. El interés, como conciencia de cada uno de los individuos que constituye la población, y el interés como interés de la población, cualesquiera que sean los intereses y las aspiraciones individuales de los que la componen, será el objetivo y el instrumento fundamental del gobierno de las poblaciones. Nacimiento de un arte o, en todo caso, de tácticas y de técnicas absolutamente nuevas.

Finalmente, la población será el punto en torno al cual se organizará lo que en los textos del siglo XVI se llamaba «la paciencia del soberano»; es decir, la población va a ser el objeto que el gobierno deberá tener en cuenta en sus observaciones, en su saber, para llegar efectivamente a gobernar de modo racional y reflexivo. La constitución de un saber de gobierno es absolutamente indisociable de la constitución de un saber de todos los procesos que giran en torno a la población en sentido amplio, eso que se llama precisamente «la economía». Muy recientemente les decía que la economía política había podido configurarse a partir del momento en que, entre los diferentes elementos de la riqueza, había surgido un nuevo tema, que era la población. Al captar esta red continua y múltiple de relaciones entre la población, el territorio y la riqueza, se constituirá una ciencia que llamamos la «economía política», y al mismo tiempo, un tipo de intervención característica del gobierno, que llegará a ser la intervención en el campo de la economía y de la población. En resumen, el tránsito de un arte de gobernar a una ciencia política, el paso de un régimen dominado por las estructuras de soberanía a un régimen dominado por las técnicas del gobierno, tienen lugar en el siglo XVIII en torno a la población, y por consiguiente, en torno al nacimiento de la economía política.

Con esto no quiero decir en absoluto que la soberanía haya dejado de desempeñar un papel a partir del momento en que el arte de gobernar empezó a convertirse en ciencia política; más bien diría lo contrario: que jamás el problema de la soberanía se planteó con tanta agudeza como en ese momento, pues ya no se trataba precisamente, como en los siglos XVI o XVII, de intentar deducir un arte de gobernar a partir de una teoría de la soberanía, sino, dado que había un arte de gobernar y que se desplegaba, de ver qué forma jurídica, qué forma institucional, qué fundamento de derecho iba a poder darse a la soberanía que caracteriza a un Estado.

Lean los dos textos de Rousseau. En el primero cronológicamente, es decir, en el artículo «Economía política» de la *Enciclopedia*, verán cómo Rousseau plantea el problema del gobierno y del arte de gobernar constatando precisamente esto —y el texto es muy característico desde ese punto de vista: la palabra «economía» designa esencialmente la gestión de los bienes de la familia por parte del padre de familia—;[5] pero ese modelo ya no debe ser aceptado, aunque fuese una referencia en el pasado. En nuestros días, dice Rousseau, sabemos muy bien que la economía política ya no es la economía familiar, y sin referirse explícitamente ni a la fisiocracia, ni a la estadística, ni al problema general de la población, constata este corte y el hecho de que economía —economía política— tiene

[5] «Esta palabra (...) no significa originariamente más que el prudente y legítimo gobierno de la casa, para el bien común de toda la familia» (*op. cit.*, pág. 241; trad. cast.: pág. 3).

un sentido completamente nuevo, que ya no se debe circunscribir al viejo modelo de la familia.[t] En todo caso, en este artículo se propone definir un arte del gobierno. Después escribirá el *Contrato social,* donde el problema será precisamente saber cómo, con nociones como las de «naturaleza», «contrato», «voluntad general» se puede dar un principio general de gobierno que deje espacio, a la vez, al principio jurídico de la soberanía y a los elementos por los que se puede definir y caracterizar un arte del gobierno. Así pues, la soberanía no es en absoluto eliminada por la emergencia de un arte nuevo de gobernar, un arte de gobernar que ha atravesado ahora el umbral de una ciencia política; el problema de la soberanía no se ha eliminado; al contrario, se ha agudizado más que nunca.

Y en lo que se refiere a la disciplina, cabe decir que tampoco se ha eliminado. Sin duda, su organización, su puesta en práctica, todas las instituciones en cuyo interior había florecido en el siglo XVII y a principios del XVIII, las escuelas, los talleres, los ejércitos, por supuesto se funden con ella, y no se comprende más que por el desarrollo de las grandes monarquías administrativas, pero tampoco nunca la disciplina resulta más importante y más valorada que a partir del momento en que se intenta gestionar la población. Administrar la población no quiere decir, sin más, administrar la masa colectiva de los fenómenos o gestionarlos simplemente al nivel de sus resultados globales; administrar la población quiere decir gestionarla igualmente en profundidad, con delicadeza y en detalle.

La idea del gobierno de la población agudiza aún más el problema de la fundamentación de la soberanía —pensemos en Rousseau— y también agudiza aún más la necesidad de desarrollar las disciplinas (he intentado analizar esta historia de las disciplinas en otra parte).[u] De manera que es necesario que no comprendamos en absoluto las cosas como la sustitución de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina, y después la de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, de gobierno. Se da, en efecto, un triángulo: soberanía-disciplina-gestión gubernamental cuya meta principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad. En todo caso, lo que quería mostrar

[t] «¿Cómo podría asemejarse el gobierno del Estado al de la familia, cuyo fundamento es tan distinto? (...) Con razón se ha distinguido la *economía política* de la *economía particular*, y no teniendo el Estado nada en común con la familia (...), no podrían las mismas reglas de conducta convenir a ambos», *ibíd.*, págs. 241 y 244 (trad. cast.: págs. 3 y 7).

[u] Foucault (M.), *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975 (trad. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 3ª ed., 1978).

era un vínculo histórico profundo entre el movimiento que hace tambalear las constantes de la soberanía tras el problema ahora primordial de las opciones de gobierno, el movimiento que hace aparecer a la población como un dato, como un campo de intervención, como el fin de las técnicas de gobierno, y en tercer lugar, el movimiento que aísla a la economía como campo específico de realidad y a la economía política a la vez como ciencia y como técnica de intervención del gobierno en dicho campo de realidad. Creo que es importante reparar en que estos tres movimientos —gobierno, población y economía política— constituyen desde el siglo XVIII una serie sólida que, aún hoy, no está disociada.

Añadiré aún simplemente unas palabras: si hubiese querido darle un título más exacto al curso que emprendí este año, seguramente no habría elegido el de «seguridad, territorio y población». Lo que ahora querría hacer sería algo que llamaría una «historia de la gubernamentalidad». Con la palabra «gubernamentalidad» quiero decir tres cosas. Por «gubernamentalidad» entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por «gubernamentalidad» entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el «gobierno» sobre todos los demás: soberanía, disciplina; lo que ha comportado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que por «gubernamentalidad» habría que entender el proceso o, más bien, el resultado del proceso por el que el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en los siglos XV y XVI en Estado administrativo, se vio poco a poco «gubernamentalizado».

Sabemos qué fascinación ejerce hoy el amor o el horror del Estado; sabemos cuánto interés se concede al nacimiento del Estado, a su historia, a sus adelantos, a su poder, a sus abusos. Esta sobrevaloración del problema del Estado la encontramos, creo, esencialmente bajo dos formas. Bajo una forma inmediata, afectiva y trágica: es el lirismo del monstruo frío frente a nosotros; tenemos una segunda manera de sobrevalorar el problema del Estado —y bajo una forma paradójica, pues es aparentemente reductora—: es el análisis que consiste en reducir el Estado a un número de funcio-

nes, como por ejemplo el desarrollo de las fuerzas productivas, la reproducción de las relaciones de producción; y ese papel, reductor del Estado con respecto a otra cosa, convierte aun así al Estado en absolutamente esencial como meta que hay que atacar y, como es bien sabido, como posición privilegiada que hay que ocupar. Pero sin duda el Estado, ni a lo largo de su historia ni tampoco actualmente, ha tenido esta unidad, esta individualidad, esta funcionalidad rigurosa, e incluso diría esta importancia; después de todo, el Estado sólo es quizá una realidad artificial, una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más reducida de lo que se cree. Tal vez lo que es importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es la estatización de la sociedad, sino más bien lo que yo llamaría la «gubernamentalización» del Estado.

Vivimos en la era de la gubernamentalidad, que ha sido descubierta en el siglo XVIII. Gubernamentalización del Estado que es un fenómeno particularmente retorcido porque si efectivamente los problemas de la gubernamentalidad, las técnicas del gobierno se han convertido en el único reto político y el único espacio real de la lucha y de las rivalidades políticas, esta gubernamentalización del Estado ha sido sin embargo el fenómeno que le ha permitido sobrevivir. Y es probable que si el Estado existe tal como existe ahora, sea precisamente gracias a esa gubernamentalidad que es a la vez interior y exterior al Estado, puesto que las tácticas de gobierno son las que permiten definir en cada momento lo que le debe y lo que no le debe concernir, lo que es público y lo que es privado, lo que es estatal y lo que no lo es. Así pues, si les parece, el Estado en su supervivencia y el Estado en sus límites sólo se deben comprender a partir de las tácticas generales de la gubernamentalidad.

Y quizá se podría, de una manera completamente global, genérica y, por consiguiente, inexacta, reconstituir las grandes formas, las grandes economías de poder en Occidente de la manera siguiente: en primer lugar, el Estado de justicia, nacido en una territorialidad de tipo feudal y que correspondería a grandes rasgos a una sociedad de la ley —leyes consuetudinarias y leyes escritas—, con todo un juego de compromisos y de litigios; en segundo lugar, el Estado administrativo, nacido en los siglos XV y XVI en una territorialidad de tipo fronterizo y ya no feudal, Estado administrativo que corresponde a una sociedad de reglamentos y de disciplinas; y, por último, un Estado de gobierno que ya no es definido esencialmente por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad, naturalmente con el territorio sobre el que se extiende, pero que no

es, en cierto modo, más que un componente de aquélla. Este Estado de gobierno, que se apoya esencialmente sobre la población, que se refiere a la instrumentación del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad.

He aquí, por tanto, algunas consideraciones sobre la articulación del fenómeno, que considero importante, de la gubernamentalidad. Ahora intentaré mostrar cómo esta gubernamentalidad nació, por una parte, a partir de un modelo arcaico que fue el de la pastoral cristiana, en segundo lugar, apoyándose en un modelo o más bien sobre una técnica diplomático-militar, y por último, en tercer lugar, cómo esta gubernamentalidad sólo pudo adquirir las dimensiones que tiene gracias a una serie de instrumentos muy particulares, cuya formación es contemporánea precisamente del arte de gobernar, y a los que se denomina en el antiguo sentido del término, el de los siglos XVII y XVIII: la policía. La pastoral, la nueva técnica diplomático-militar, y finalmente la policía, creo que han sido los tres grandes elementos a partir de los cuales se ha podido producir ese fenómeno fundamental en la historia de Occidente que ha sido la gubernamentalización del Estado.

9. UN PLACER TAN SENCILLO

«Un plaisir si simple», *Le Gai Pied*, nº 1, abril de 1979, págs. 1-10.

Los homosexuales se suicidan a menudo, dice un tratado de psiquiatría. «*A menudo*» me encanta. Imaginemos chicos altos, delicados, con las mejillas pálidas, que, incapaces de franquear el umbral del otro sexo, no dejan durante su vida de entrar en la muerte para salir de ella inmediatamente, dando un portazo con gran estrépito. Lo que no deja de importunar a los vecinos. A falta de bodas con el bello sexo, se casan con la muerte. El otro lado, en lugar del otro sexo. Pero son tan incapaces de morir totalmente, como de vivir verdaderamente. En este juego risible, los homosexuales y el suicidio se desacreditan mutuamente.

Hablemos un poco en favor del suicidio. No en favor del derecho al mismo, sobre lo cual demasiada gente ha dicho muchas cosas hermosas, sino contra la mezquina realidad a la que se le somete. Contra las humillaciones, las hipocresías y los trámites sórdidos a los que se le condena: reunir a toda prisa cajas de pastillas, encontrar una buena y resistente navaja como las de antaño, mirar el escaparate de un armero y entrar, intentando mantener el tipo. Por el contrario, creo que se tendría derecho no a una consideración apresurada sino a una atención seria y competente. Se debería poder discutir de la calidad de cada arma y de sus efectos. A uno le gustaría que el vendedor fuera experimentado, sonriente, alentador pero reservado, no demasiado hablador, que comprendiese que está atendiendo a una persona de buena voluntad pero desgraciada, que nunca tuvo la idea de utilizar un arma contra otro. Sería bueno asimismo que su celo no le impidiera aconsejarle otros medios que fueran más adecuados a su forma de ser, a su complexión. Este tipo de comercio y conversación sería mil veces mejor que discutir con los empleados de pompas fúnebres en torno al cadáver.

Gentes a las que no conocíamos y que no nos conocían hicieron que un día empezásemos a existir. Fingieron creer y se imaginaron, sin duda sinceramente, que nos esperaban. En cualquier caso, prepararon, con mucho cuidado y a menudo con una solemnidad un poco artificiosa, nuestra entrada en el «mundo». Es inadmisible que no se nos permita a nosotros mismos preparar con todo el cuidado, la intensidad y el ardor que deseemos y con todas las complicidades que se nos antojen, aquello en lo que pensamos desde hace mucho tiempo, cuyo proyecto hemos forjado desde nuestra infancia, quizás una tarde de verano. Parece que en la especie humana la vida es frágil y la muerte cierta. ¿Por qué es necesario que nos hagan de esta certeza un azar, que toma por su carácter repentino o inevitable el aspecto de un castigo?

Me irritan un poco las sabidurías que prometen enseñar a morir y las filosofías que dicen cómo pensar en ello. Me deja indiferente todo lo que se supone que nos «prepara» para la muerte. Hay que prepararla, componerla, fabricarla pieza a pieza, calcularla o, mejor, encontrar los ingredientes, imaginar, elegir, recibir consejo y trabajarla para hacer de ella una obra sin espectador que existe únicamente para mí, y sólo el tiempo que dure el más breve segundo de la vida. Los que sobreviven, lo sé bien, no ven en el suicidio más que huellas miserables de soledad, de infelicidad y de llamadas sin respuesta. No pueden plantearse el «por qué». Ésta debería ser la única pregunta que no hay que plantearse a propósito del suicidio.

«¿Por qué? Simplemente porque lo he querido.» Es verdad que el suicidio deja marcas descorazonadoras. Pero, ¿de quién es la culpa? ¿Creen ustedes que es muy divertido tener que meterse en la cocina y sacar una lengua totalmente azulada? ¿O encerrarse en el cuarto de baño y encender el gas? ¿O dejar un pequeño trozo de cerebro en la acera para que lo husmeen los perros? Creo en la espiral del suicidio: estoy seguro de que mucha gente se siente deprimida ante la idea de todas esas mezquindades a las que se condena a un candidato al suicidio (y no hablo de los mismos suicidas, con la policía, el camión de bomberos, la portera, la autopsia, y todo lo demás) hasta el punto de que muchos prefieren matarse que continuar pensando en ellas.

Consejos para los filántropos. Si quieren ustedes que disminuya realmente el número de suicidios, hagan que sólo se mate la gente por una voluntad reflexiva, tranquila y liberada de incertidumbre. No hay que dejar el suicidio en manos de personas desgraciadas e infelices, que amenazan con arruinarlo, estropearlo y hacer de él una miseria. De todas formas, hay mucha menos gente feliz que desgraciada.

Siempre me ha parecido extraño que se diga que no hay que preocuparse por la muerte porque entre la vida y la nada, la muerte en sí misma no es, en suma, nada. Pero, ¿no es eso lo poco que merece interpretarse? Cabe hacer de ella algo, y algo que esté bien.

Sin duda hemos carecido de muchos placeres, los hemos tenido mediocres, los hemos dejado escapar por distracción o pereza, por falta de imaginación y también por falta de empeño, o hemos disfrutado de tantos, que ya resultaban monótonos del todo. Tenemos la oportunidad de disponer de ese momento absolutamente singular. Merece la pena ocuparse más de él que de cualquier otro: no para preocuparse o intranquilizarse sino para transformarlo en un placer desmesurado, cuya preparación paciente, sin descanso y también sin fatalidad, iluminará toda la vida. El suicidio fiesta, el suicidio orgía no son más que algunas fórmulas entre otras, hay formas más cultivadas y más reflexivas.

Cuando veo los *funeral homes* en las calles de las ciudades norteamericanas no sólo me entristezco por su tremenda banalidad, como si la muerte debiese apagar cualquier esfuerzo de imaginación. También lamento que esto no sirva más que para los cadáveres y para las familias contentas de estar todavía vivas. ¿No hay, para los que tienen pocos medios o para aquellos a los que una larga reflexión ha agotado hasta el punto de aceptar entregarse a los artificios completamente preparados, laberintos fantásticos como los que los japoneses han instalado para el sexo y que llaman «Love Hotel»? Es verdad que sobre el suicidio ellos conocen mucho más que nosotros.

Si tienen ustedes la oportunidad de ir al Chantilly de Tokio, comprenderán lo que he querido decir. Allí existe la posibilidad de entrar en lugares sin geografía ni calendario para buscar, rodeados de la decoración más absurda, con compañeros sin nombre, ocasiones de morir libres de toda identidad: se dispondría de un tiempo indeterminado, segundos, semanas, meses tal vez, hasta que con una evidencia imperiosa se presente la ocasión que uno reconocería inmediatamente que no se puede dejar pasar: ésta tendría la forma sin forma del placer, absolutamente sencillo.

10. ¿ES INÚTIL SUBLEVARSE?

«Inutile de se soulever?», en *Le Monde*, nº 10.661, 11-12 de mayo de 1979, págs. 1-2.

«Para que el sha se vaya, estamos dispuestos a morir a millares», decían los iraníes, el verano pasado. Y el ayatolá, estos días: «Que sangre Irán, para que la revolución sea fuerte».

Extraño eco entre estas dos frases que parecen encadenarse. ¿El horror de la segunda condena la embriaguez de la primera?

Las sublevaciones pertenecen a la historia. Pero, en cierto modo, se le escapan. El movimiento mediante el cual un solo hombre, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: «no obedezco más», y arroja a la cara de un poder que estima injusto el riesgo de su vida —tal movimiento me parece irreductible—. Y ello porque ningún poder es capaz de tornarlo absolutamente imposible: Varsovia siempre tendrá su gueto sublevado y sus cloacas pobladas de insurgentes. Y también porque el hombre que se alza carece finalmente de explicación; hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un hombre pueda «realmente» preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer.

Todas las formas de libertad adquiridas o reclamadas, todos los derechos que se hacen valer, incluso los relativos a cosas aparentemente menos importantes tienen, sin embargo, ahí un último punto de anclaje, más sólido y más próximo que los «derechos naturales». Si las sociedades se mantienen y viven, es decir, si los poderes no son en ellas «absolutamente absolutos», es porque, tras todas las aceptaciones y las coerciones, más allá de las amenazas, de las violencias y de las persuasiones, cabe la posibilidad de ese movimiento en el que la vida ya no se canjea, en el que los poderes no pueden ya nada y en el que, ante las horcas y las ametralladoras, los hombres se sublevan.

Puesto que es así «fuera de la historia» y en la historia, dado que cada cual allí se las ve en la vida y en la muerte, se comprende por qué las sublevaciones han podido encontrar tan fácilmente su expresión y su dramaturgia en las formas religiosas. Promesa del más allá, retorno del tiempo, espera del salvador o del imperio de los últimos días, reino por completo del bien, todo esto ha constituido durante siglos, allí donde la forma de la religión se prestaba a ello, no un ropaje ideológico, sino la manera misma de vivir las sublevaciones.

Llegó la era de la «revolución». Desde hace dos siglos, ésta ha dominado la historia, ha organizado nuestra percepción del tiempo, ha polarizado las esperanzas. Ha constituido un gigantesco esfuerzo por aclimatar la sublevación en el interior de una historia racional y dominable: la revolución le ha dado una legitimidad, ha hecho la selección de sus buenas y malas formas, ha definido las leyes de su desarrollo; le ha fijado condiciones previas, objetivos y maneras de cumplirse. Se ha definido, incluso, la profesión de revolucionario. Al repatriar de este modo la sublevación, se ha pretendido hacerla aparecer en su verdad y conducirla hasta su término real. Maravillosa y temible promesa. Algunos dirán que la sublevación se ha encontrado colonizada en la *Real-Politik*. Otros, que se le ha abierto la dimensión de una historia racional. Yo prefiero la pregunta que Horckheimer planteaba en otra ocasión, pregunta ingenua, y un poco febril: «Pero, ¿es, pues, tan deseable, esta revolución?».

Enigma de la sublevación. Para quien buscaba en Irán, no las «razones profundas» del movimiento, sino la manera en que era vivido, para quien intentaba comprender lo que pasaba en la cabeza de estos hombres y de estas mujeres cuando arriesgaban su vida, una cosa resultaba chocante. Su hambre, sus humillaciones, su odio al régimen y su voluntad de derribarlo les inscribían en los confines del cielo y de la tierra, en una historia soñada que era tan religiosa como política. Se enfrentaban a los Pahlavi en una partida en la que para cada uno estaba en juego su vida y su muerte, pero también estaban en juego sacrificios y promesas milenarias. Y hasta tal punto, que las famosas manifestaciones, que jugaron un papel tan importante, podían a la vez responder realmente a la amenaza del ejército (hasta paralizarlo), desarrollarse según el ritmo de las ceremonias religiosas y, finalmente, remitir a una dramaturgia intemporal en la que el poder es siempre maldito. Extraña superposición que hacía surgir en pleno siglo XX un movimiento lo suficientemente fuerte como para derribar al régimen en apariencia mejor armado, mientras que estaba extremadamente

próximo a los viejos sueños que Occidente conoció en otro tiempo, cuando se querían inscribir las figuras de la espiritualidad en el suelo de la política.

Dos años de censura y de persecución, una clase política orillada, partidos prohibidos, grupos revolucionarios diezmados: ¿sobre qué, sino sobre la religión, podían apoyarse el desasosiego y después la rebelión de una población traumatizada por el «desarrollo», la «reforma», la «urbanización» y todos los otros fracasos del régimen? Es verdad, pero, ¿cabía esperar que el elemento religioso se borrara enseguida en provecho de fuerzas más reales y de ideologías menos «arcaicas»? Sin duda no, y por varias razones.

En primer lugar, el rápido éxito del movimiento, el acomodo en la forma que había tomado. Estaba, a su vez, la solidez institucional de un clérigo cuyo imperio sobre la población era fuerte; y sus ambiciones políticas, vigorosas. Se daba todo el contexto del movimiento islámico: por las posiciones estratégicas que ocupa, las claves económicas que detentan los países musulmanes, y su propia fuerza de expansión en dos continentes, se constituye, en torno a Irán, una realidad intensa y compleja. Hasta el punto de que los contenidos imaginarios de la rebelión no se disiparon a la luz de la revolución. Fueron inmediatamente transpuestos en una escena política que parecía completamente dispuesta a recibirlos pero que, de hecho, era por completo de otra naturaleza. Sobre esta escena se mezclan lo más importante y lo más atroz: la formidable esperanza de volver a hacer del islam una gran civilización viva, y formas de xenofobia virulenta; los envites mundiales y las rivalidades regionales, Y el problema de los imperialismos. Y la sujeción de las mujeres, etc.

El movimiento iraní no ha sufrido esta «ley» de las revoluciones que, según parece, haría aflorar bajo el entusiasmo ciego la tiranía que ya en secreto las habitaba. Lo que constituía la parte más interior y más intensamente vivida de la sublevación afectaba sin intermediario a un tablero político sobrecargado. Pero este contacto no es identidad. La espiritualidad a la que se referían los que iban a morir no tiene parangón con el gobierno sangriento de un elegido integrista. Los religiosos iraníes quieren autentificar su régimen mediante las significaciones que tenía la sublevación. No se hace otra cosa que la que hacen ellos descualificando el hecho de la sublevación porque hoy haya un gobierno de mulás. Tanto en un caso como en otro, hay «miedo». Miedo de lo que acaba de pasar el último otoño en Irán y de lo que el mundo desde hace tiempo no había dado ejemplo.

De ahí, justamente, la necesidad de hacer resurgir lo que hay de no reductible en tal movimiento. Y de profundamente amenazante tanto para el despotismo de hoy como de ayer.

Ciertamente, no da ninguna vergüenza cambiar de opinión pero no hay ninguna razón para decir que se cambia cuando se está hoy contra la amputación de manos, tras haber estado ayer contra las torturas de la Savak.

Ninguno tiene derecho a decir: «rebélese usted por mí, se trata de la liberación final de todo hombre». Pero no puedo estar de acuerdo con quien dijera: «Es inútil sublevarse, siempre será lo mismo». No se hace la ley para quien arriesga su vida ante un poder. ¿Se tiene o no razón para rebelarse? Dejemos la cuestión abierta. Hay sublevación, es un hecho; y mediante ella es como la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo. Un delincuente pone su vida en la balanza contra los castigos abusivos; un loco ya no puede ser encerrado y despojado; un pueblo rechaza el régimen que le oprime. Esto no hace inocente al primero, ni cura al otro ni asegura al tercero los mañanas prometidos. Por otra parte, nadie es obligado a ser solidario. Nadie es obligado a encontrar que esas voces confusas cantan mejor que las otras y dicen el fondo último de lo verdadero. Basta que existan y que tengan contra ellas todo lo que se empeña en hacerlas callar, para que tenga sentido escucharlas y buscar lo que quieren decir.

¿Cuestión de moral? Quizás. Cuestión de realidad, sin duda. Todos los desencadenamientos de la historia no lograrán al respecto nada: porque hay tales voces es por lo que justamente el tiempo de los hombres no tiene la forma de la evolución, sino la de la «historia».

Esto es inseparable de otro principio: siempre es peligroso el poder que un hombre ejerce sobre otro. Yo no digo que el poder, por naturaleza, sea un mal; digo que el poder, por sus mecanismos, es infinito. Las reglas nunca son lo suficientemente rigurosas como para limitarlo: y los principios universales nunca lo suficientemente estrictos para desasirlo de todas las ocasiones en las que se ampara. Al poder hay que oponerle siempre leyes infranqueables y derechos sin restricciones.

Los intelectuales, en estos tiempos, no tienen buena «prensa»; creo poder emplear esta palabra en un sentido bien preciso. No es pues el momento de decir que no se es intelectual. Si se me pregunta cómo concibo lo que hago, respondería: si el estratega es el hombre que dice: «qué importa tal muerte, tal grito, tal sublevación con relación a la gran necesidad de conjunto y qué me importa además tal principio general en la situación particular en la que estamos», pues, entonces, me es indiferente que el estratega sea un político, un historiador, un revolucionario, un partidario del sha, del ayatolá; mi moral teórica es inversa. Es «antiestratégica»: ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal. Elección sencilla y dificultosa labor, puesto que es preciso a la vez acechar, un poco por debajo de la historia, lo que la rompe y la agita, y vigilar, un poco por detrás de la política, sobre lo que debe limitarla incondicionalmente. Después de todo, ése es mi trabajo: no soy ni el primero ni el único en hacerlo. Pero yo lo he escogido.

11. NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA

«Naissance de la biopolitique», *Annuaire du Collège de France*, 79e *année, Histoire des systèmes de pensée, année 1978-1979*, 1979, págs. 367-372.

Finalmente hemos dedicado el curso de este año en su totalidad a lo que no debía ser más que su introducción. El tema elegido era la «biopolítica». Entendía por este término la forma en que, a partir del siglo XVIII, se han intentado racionalizar los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas, etc. Sabemos el lugar creciente que estos problemas han ocupado a partir del siglo XIX y los retos económicos y políticos que han supuesto hasta hoy.

He considerado que no se podían disociar estos problemas del marco de racionalidad política dentro del que han aparecido y se han agudizado, a saber, «el liberalismo», ya que con relación a él estos problemas han tomado el cariz de un desafío. ¿Cómo se puede tener en cuenta el fenómeno «población», con sus efectos y problemas específicos, en un sistema preocupado por el respeto a los sujetos de derecho y por la libertad de iniciativa de los individuos? ¿En nombre de qué y según qué reglas se puede administrar? El debate en torno a la legislación sobre salud pública que tuvo lugar en Inglaterra a mediados del siglo XIX puede servir de ejemplo.

*

¿Qué podemos entender por liberalismo? Me he apoyado en las reflexiones de Paul Veyne sobre los universales históricos y la necesidad de probar un método nominalista en historia. Y retomando algunas posibilidades metodológicas ya establecidas, he intentado

analizar el «liberalismo» no como una teoría ni como una ideología y menos aún como una forma de «representarse» la «sociedad», sino como una práctica, es decir, como una «manera de hacer», orientada hacia objetivos y regulada por una reflexión continua. El liberalismo se debe analizar, de este modo, como un principio y método de racionalización del ejercicio de gobierno —racionalización que obedece, y ésta es su especificidad, a la regla interna de la economía maximal—. Mientras que toda racionalización del ejercicio de gobierno tiende a maximizar sus efectos, disminuyendo todo lo posible el coste (entendido tanto en sentido político como económico), la racionalidad liberal parte del postulado de que el gobierno no podría ser, por sí mismo, su propio fin (naturalmente, aquí no se trata de la institución «gobierno» sino de la actividad que consiste en regular la conducta de los hombres en un marco y con unos instrumentos estatales). No tiene en sí mismo su razón de ser, y su maximización, aun en las mejores condiciones posibles, no tiene que ser su principio regulador. En esto el liberalismo rompe con esa «razón de Estado» que, desde finales del siglo XVI, había buscado en la existencia y en el fortalecimiento del Estado el fin capaz de justificar una gobernabilidad creciente y de regular su desarrollo. La *Polizeiwissenschaft* desarrollada por los alemanes en el siglo XVIII, bien porque carecían de una gran forma estatal o porque la estrechez de las reparticiones territoriales les permitía acceder a unidades mucho más fácilmente observables, dados los instrumentos técnicos y conceptuales de la época, se apoyaba en el principio: nunca se dedica suficiente atención, demasiadas cosas se escapan, demasiados campos carecen de regulación y reglamentación, el orden y la administración son defectuosos —en resumen, se gobierna demasiado poco—. La *Polizeiwissenschaft* es la forma que adopta la tecnología gubernamental dominada por el principio de la razón de Estado: y, en cierto modo, es «completamente natural» que tome en cuenta los problemas de la población, que debe ser lo más numerosa y activa posible, para la fortaleza del Estado: salud, natalidad e higiene encuentran aquí sin problemas un lugar importante.

El liberalismo, por su parte, está atravesado por el principio: «Se gobierna siempre demasiado» —o al menos, hay que sospechar siempre que se gobierna demasiado—. La gubernamentalidad no se debe ejercer sin una «crítica» mucho más radical que una prueba de optimización. Ésta no se debe preguntar solamente por los medios más adecuados para obtener sus efectos (o sobre los menos costosos), sino también por la posibilidad y la propia legitimidad de su proyecto de lograr efectos. La sospecha de que siempre existe el riesgo de gobernar demasiado está habitada por la pregunta: ¿por qué habría que gobernar? De ahí el hecho de que la crítica liberal no se separe apenas de una problemática, nueva en la época, de la «sociedad»: en nombre de ésta se busca saber por qué es necesario que haya un gobierno, en qué se puede prescindir de él y en qué asuntos es inútil o perjudicial que intervenga. La racionalización de la práctica gubernamental, en términos de razón de Estado, implicaba su maximización bajo condiciones de *optimum*, en la medida en que la existencia del Estado supone inmediatamente el ejercicio del gobierno. La reflexión liberal no parte de la existencia del Estado, encontrando en el gobierno ese fin que sería un fin en sí mismo, sino de la sociedad que se encuentra en una relación compleja de exterioridad e interioridad frente al Estado. Es ella la que —a título de condición y de fin último a la vez— deja que no se plantee la pregunta: ¿cómo gobernar lo máximo posible con el menor coste posible?, sino, más bien, esta otra: ¿por qué hay que gobernar? Es decir, ¿qué hace necesaria la existencia de un gobierno y qué fines debe perseguir éste para justificar su existencia ante la sociedad? La idea de sociedad es la que permite desarrollar una tecnología de gobierno a partir del principio de que éste ya es en sí mismo «demasiado», «excesivo» —o, al menos, que se añade como un suplemento al que se puede y debe siempre preguntar si es necesario y para qué es útil.

Más que hacer de la distinción Estado-sociedad civil un universal histórico y político que permita cuestionar todos los sistemas concretos, podemos intentar ver en ella una forma de esquematización propia de una tecnología particular de gobierno.

*

No se puede decir, por tanto, que el liberalismo sea una utopía nunca realizada —salvo que se tomen como núcleo del liberalismo las proyecciones que se ha visto obligado a formular de sus análisis y de sus críticas—. No es un sueño que choque con una realidad y fracase al inscribirse en ella. Constituye —y ésta es la razón de su polimorfismo y de sus recurrencias— un instrumento crítico de la realidad: de una gubernamentalidad anterior de la que intenta desmarcarse, de una gubernamentalidad actual que intenta reformar y racionalizar, revisándola a la baja; de una gubernamentalidad a la que se opone y cuyos abusos quiere limitar. De este modo se podrá encontrar el liberalismo bajo formas diferentes pero simultáneas, como esquema regulador de la práctica gubernamental y como tema

de oposición a veces radical. Estos usos múltiples del liberalismo son muy característicos del liberalismo inglés de finales del siglo XVIII y de la primera mitad del XIX y, más concretamente, de las evoluciones o las ambigüedades de Bentham y los benthamianos.

Es cierto que, en la crítica liberal, el mercado como realidad y la economía política como teoría han desempeñado un papel destacado. Pero, como ha confirmado el importante libro de P. Rosanvallon,[a] el liberalismo no es ni su consecuencia ni su desarrollo. Más bien el mercado ha desempeñado el papel de un «test», de un lugar de experiencia privilegiada donde se pueden identificar los excesos de gubernamentalidad e incluso medirlos: el análisis de los mecanismos de la «escasez» o, con mayor amplitud, del comercio del grano, en la mitad del siglo XVIII, tenía como fin mostrar a partir de qué punto gobernar es gobernar demasiado. Y ya se trate del *Tableau* de los fisiócratas o de la «mano invisible» de Smith, ya se trate de un análisis que intenta hacer visible, bajo la forma de la «evidencia», la formación del valor y la circulación de las riquezas, o por el contrario, de un análisis que suponga la invisibilidad intrínseca del vínculo entre el interés individual y el crecimiento de la riqueza colectiva, de todas formas la economía muestra una incompatibilidad de principio entre el desarrollo óptimo del proceso económico y una maximización de los procedimientos gubernamentales. Por esta razón, más que por el juego de los conceptos, los economistas franceses o ingleses del siglo XVIII se separaron del mercantilismo y del cameralismo, consiguieron desligar la reflexión sobre la práctica económica de la hegemonía de la razón de Estado y de la saturación por la intervención gubernamental. Utilizándola como medida del «gobernar demasiado», la colocaron «en el límite» de la acción gubernamental.

Sin duda el liberalismo no deriva más de una reflexión jurídica que de un análisis económico. No ha nacido de la idea de una sociedad política fundada en la relación contractual. Pero en la búsqueda de una tecnología liberal de gobierno ha quedado de manifiesto que la regulación jurídica constituía un instrumento mucho más eficaz que la sabiduría o la moderación de los gobernantes. (Los fisiócratas, por desconfianza hacia el derecho y la institución jurídica, tenían, más bien, tendencia a buscar esta regulación en el reconocimiento, mediante un déspota con poder institucionalmente ilimitado, de las leyes «naturales» de la economía que se le imponían como verdad evidente.) El liberalismo ha buscado esta regulación en la «ley», no por una juridicidad que le fuera natural, sino porque la ley define formas de intervención general exclusivas de medidas particulares, individuales o excepcionales, y porque la participación de los gobernados en la elaboración de la ley, en un sistema parlamentario, constituye el método más eficaz de economía gubernamental. El «Estado de derecho», el *Rechtsstaat*, el *Rule of Law*, la organización de un sistema parlamentario «verdaderamente representativo» están de acuerdo con el liberalismo, a comienzos del siglo XIX, pero, al igual que la economía política utilizada en primer lugar como criterio de la gubernamentalidad excesiva no era ni por naturaleza, ni por virtud liberal, e incluso ella misma favoreció actitudes antiliberales (ya sea en la *Nationaloekonomie* del siglo XIX o en las economías planificadoras del XX), del mismo modo, la democracia y el Estado de derecho no han sido forzosamente liberales, ni el liberalismo forzosamente democrático o ligado a las formas del derecho.

[a] Rosanvallon (P.), *Le Capitalisme utopique: critique de l'idéologie économique*, París, Seuil, col. «Sociologie politique», 1979.

Más que una doctrina más o menos coherente, más que una política que persiga ciertos fines más o menos definidos, me siento inclinado a ver en el liberalismo una forma de reflexión crítica sobre la práctica gubernamental; esta crítica puede provenir del interior o del exterior; se puede apoyar sobre cualquier teoría económica, o referirse a un sistema jurídico sin tener un vínculo necesario y unívoco. La cuestión del liberalismo, entendida como el cuestionamiento del «gobernar demasiado», ha sido una de las dimensiones constantes de ese fenómeno reciente en Europa y surge, al parecer, primero en Inglaterra, a saber, la «vida política»; incluso es uno de sus elementos constitutivos, en tanto que la vida política existe cuando la práctica gubernamental está limitada en sus posibles excesos por el hecho de que es objeto de debate público en cuanto a si está «bien o mal», en cuanto a si es «demasiada o demasiado poca».

*

Está claro que no se trata de hacer aquí una interpretación del liberalismo que pretenda ser exhaustiva, sino de un plan de análisis posible —el de la «razón gubernamental», es decir, de esos tipos de racionalidad que actúan en los procedimientos por medio de los cuales se dirige la conducta de los hombres, a través de una administración estatal—. He intentado llevar a cabo un análisis de este tipo sobre dos ejemplos contemporáneos: el liberalismo alemán de los años 1948-1962 y el liberalismo americano de la escuela de Chicago. En los dos casos el liberalismo se ha presentado, en un con-

texto muy definido, como una crítica de la irracionalidad propia del exceso de gobierno y como una vuelta a una tecnología del *gobierno frugal*, como habría dicho Franklin.

En Alemania este exceso era el régimen de guerra, el nazismo, pero más allá se encontraba un tipo de economía dirigista y planificada salida del período de 1914-1918 y de la movilización general de recursos y de hombres; era el «socialismo de Estado». De hecho, el liberalismo alemán de la segunda posguerra ha sido definido, programado e incluso, en cierta medida, aplicado por hombres que, a partir de los años 1928-1930, habían pertenecido a la escuela de Friburgo (o al menos se habían inspirado en ella) y que habían escrito más tarde en la revista *Ordo*. En el punto de cruce de la filosofía neokantiana, de la fenomenología de Husserl y de la sociología de Max Weber, próximos en ciertos puntos a los economistas vieneses, cuidadosos de la correlación que se manifiesta en la historia entre los procesos económicos y las estructuras jurídicas, hombres como Eucken, W. Roepke, Franz Böhm y von Rustow habían dirigido sus críticas sobre tres frentes políticos diferentes: socialismo soviético, nacionalsocialismo y políticas intervencionistas inspiradas por Keynes; sin embargo, se dirigían a lo que consideraban como un adversario único: un tipo de gobierno económico sistemáticamente ignorante de los mecanismos de mercado, los únicos capaces de asegurar la regulación formadora de los precios. El ordoliberalismo, que trabaja en los temas fundamentales de la tecnología liberal de gobierno, ha intentado definir lo que podría ser una economía de mercado, organizada (pero no planificada, ni dirigida) dentro de un marco institucional y jurídico que, por una parte, ofrecería las garantías y las limitaciones de la ley y, por otra, aseguraría que la libertad de los procesos económicos no produjese distorsión social. La primera parte del curso se ha dedicado al estudio de este ordoliberalismo, que había inspirado la opción económica de la política general de la RFA, en la época de Adenauer y de Ludwig Ehrard.

La segunda parte se ha ocupado de algunos aspectos de lo que se llama el neoliberalismo americano: el que se coloca en general bajo el rótulo de escuela de Chicago y que se ha desarrollado también como reacción a ese «gobernar demasiado» que desde su punto de vista representaban, desde Simons, la política del *New Deal*, la planificación de guerra y los grandes programas económicos y sociales desarrollados fundamentalmente en la posguerra por las administraciones democráticas. Como en los ordoliberales alemanes, la crítica hecha en nombre del liberalismo económico se sustenta en el peligro que representaría la inevitable secuencia: intervencionismo económico, inflación de los aparatos de gobierno, sobreadministración, burocracia y rigidez de todos los mecanismos de poder, al mismo tiempo que se producirían nuevas distorsiones económicas, inductoras de nuevas intervenciones. Pero lo que ha llamado más la atención en el neoliberalismo americano es un movimiento totalmente opuesto a lo que se encuentra en la economía social de mercado en Alemania. Mientras que ésta considera que la regulación de los precios por el mercado —único fundamento de una economía racional— es de suyo tan frágil que debe ser sostenida, dispuesta, «ordenada» por una política interna vigilante de las intervenciones sociales (lo que implica ayudas a los parados, coberturas sanitarias, una política de vivienda, etc.), este neoliberalismo americano pretende, más bien, extender la racionalidad del mercado, los esquemas de análisis que éste propone y los criterios de decisión que sugiere a campos no exclusiva ni primariamente económicos, como la familia, la natalidad, la delincuencia y la política penal.

Lo que debería ser estudiado ahora es la manera en que los problemas específicos de la vida y de la población han sido planteados en el seno de una tecnología de gobierno que, sin haber sido ni mucho menos siempre liberal, nunca ha dejado de estar obsesionada, desde finales del siglo XVIII, por la cuestión del liberalismo.

*

El seminario se dedicó este año a la crisis del pensamiento jurídico en los últimos años del siglo XIX. Las exposiciones fueron hechas por François Ewald (sobre el derecho civil), Catherine Mevel (sobre el derecho público y administrativo), Éliane Allo (sobre el derecho a la vida en la legislación acerca de los niños), Nathalie Coppinger y Pasquale Pacquino (sobre el derecho penal), Alexandre Fontana (sobre las medidas de seguridad) y François Delaporte y Anne-Marie Moulin (sobre la policía y la política de la salud).

12. EL FILÓSOFO ENMASCARADO

«Le philosophe masqué» (entrevista con C. Delacampagne, febrero de 1980), *Le Monde*, nº 10.945, 6 de abril de 1980, *Le Monde-Dimanche*, págs. I y XVII.

En enero de 1980, Christian Delacampagne solicitó a M. Foucault una larga entrevista para el suplemento dominical de *Le Monde*, ampliamente consagrado por entonces al debate de ideas. Foucault aceptó inmediatamente, pero propuso como condición que dicha entrevista fuera anónima y que se borraran los indicios que posibilitaran una identificación. Con ello pretendía denunciar un protagonismo excesivo de las figuras frente a las ideas, devaluadas por los medios de comunicación. Ni siquiera era suficiente con denunciar la desconsideración para con el pensar en unos medios que rebatían más a quien hablaba que lo que decía. No resultó fácil convencer al periódico de la conveniencia de una entrevista con «nadie», ya que deseaba hacerla con Foucault, pero la complicidad de C. Delacampagne y la posición inflexible del «filósofo enmascarado» hizo el resto.

Pocos lo reconocieron. El secreto fue bien guardado hasta la muerte de Foucault. Tras ella, *Le Monde* y La découverte se propusieron publicar una serie de entrevistas que incluía la presente. Como era de esperar, *Le Monde* decidió unilateralmente revelar el nombre de «el filósofo enmascarado». El texto procede íntegramente de Michel Foucault, quien incluso elaboró también las preguntas con C. Delacampagne y reescribió con un cuidado exquisito cada una de las respuestas.

—*Permítame preguntarle, en primer lugar, por qué ha elegido usted el anonimato*

—Ya conoce la historia de esos psicólogos que fueron a presentar un cortometraje como test en un pueblo del último confín de

África. A continuación, pidieron a los espectadores que relataran la historia tal y como la habían comprendido. Pues bien, en esta peripecia, que contaba con tres personajes, les había interesado una sola cosa: el paso de las sombras y de las luces a través de los árboles.

Entre nosotros, los personajes constituyen la ley de la percepción. Los ojos se fijan con predilección en las figuras que van y vienen, surgen y desaparecen.

¿Por qué he sugerido que utilicemos el anonimato? Por nostalgia del tiempo en el que, siendo yo completamente desconocido, lo que decía tenía alguna probabilidad de ser escuchado. Con el lector eventual, la superficie de contacto carecía de arrugas. Los efectos del libro repercutían en lugares imprevistos y dibujaban formas en las que yo no había pensado. El nombre es una facilidad.

Propondré un juego: el del «año sin nombre». Durante un año se editarán libros sin el nombre del autor. Los críticos deberán arreglárselas con una producción completamente anónima. Pero estoy soñando, quizás no tendrían nada que decir: todos los autores esperarían al año siguiente para publicar sus libros.

—¿Piensa usted que los intelectuales de hoy en día hablan demasiado?, ¿que nos cargan con sus discursos a cada paso y con frecuencia cuando no viene a cuento?

—La palabra «intelectual» me parece extraña. No he encontrado nunca eso que llamamos intelectuales. Sí he encontrado gentes que escriben novelas y otros que cuidan enfermos. Gentes que hacen estudios económicos y otros que componen música electrónica. He encontrado gentes que enseñan, gentes que pintan y gentes que no he comprendido bien, sea lo que fuere, qué hacían. Pero intelectuales, jamás.

Por el contrario, he encontrado mucha gente que habla del «intelectual». Y a fuerza de escucharlos, me he hecho una idea de lo que podría ser ese animal. No resulta difícil, él es el culpable. Culpable un poco de todo: de hablar, de callarse, de no hacer nada, de mezclarse en todo... En pocas palabras, el intelectual es la materia prima del veredicto, de la sentencia, de la condena, de la exclusión...

No me parece que los intelectuales hablen demasiado, puesto que, para mí, no existen. Pero encuentro que el discurso sobre los intelectuales es muy pesado, y no muy reconfortante.

Tengo una lamentable manía. Cuando la gente habla así, en el aire, intento imaginar lo que sería eso traducido a la realidad. Cuando «critican» a alguien, cuando «denuncian» sus ideas, cuando «condenan» lo que escribe, los imagino en la situación ideal en la que tuvieran todo el poder sobre él. Dejo retornar hasta su sentido original las palabras que emplean: «demoler», «abatir», «reducir al silencio», «enterrar». Y veo entreabrirse la resplandeciente ciudad en la que el intelectual estaría en prisión y, sin duda, colgado, si además fuera teórico. Es cierto que no estamos en un régimen en el que se envía a los intelectuales al arrozal, pero de hecho, dígame, ¿ha oído usted hablar de un tal Toni Negri? ¿No está en prisión en tanto que intelectual?[a]

—Entonces, ¿qué le ha conducido a parapetarse tras el anonimato?, ¿determinado uso publicitario que actualmente algunos filósofos hacen o dejan hacer de su nombre?

—Esto no me choca en absoluto. Vi en los pasillos de mi liceo grandes hombres en estatuas de yeso. Y ahora veo en la parte inferior de la primera página de los periódicos la fotografía del pensador. No sé si la estética ha mejorado. La racionalidad económica, seguramente...

En el fondo me impresiona una carta que Kant escribió cuando era ya muy viejo: cuenta que se apresuraba, contra la edad y la vista que se pierde, y las ideas que se nublan, en terminar uno de sus libros para la feria de Leipzig. Lo cuento para mostrar que eso no tiene ninguna importancia. Con publicidad o sin ella, con feria o no, el libro es otra cosa. Jamás se me hará creer que un libro es malo porque apareció su autor en televisión. Pero nunca, tampoco, que es bueno por esa sola razón.

Si he elegido el anonimato no es para criticar a tal o cual, cosa que no hago nunca. Es una manera de dirigirme más directamente al posible lector, el único personaje que aquí me interesa: «puesto que no sabes quién soy, no tendrás la tentación de buscar las razones por las que digo lo que lees; déjate ir hasta decirte simplemente: es cierto, es falso, esto me gusta, esto me disgusta. Y ya está y nada más; se acabó».

—Pero, ¿no espera el público que la crítica le proporcione apreciaciones precisas sobre el valor de una obra?

[a] Filósofo italiano, profesor de la Universidad de Padua y *maître à penser* del movimiento de extrema izquierda *Autonomía obrera*. Cumplió cuatro años y tres meses de detención preventiva por insurrección armada contra el Estado, asociación subversiva y constitución de bandas armadas. Fue liberado el 8 de julio de 1983, tras haber sido elegido diputado radical durante su encarcelación. Levantada su inmunidad parlamentaria por parte de la Cámara de los diputados, se dictaron nuevas órdenes de arresto contra él y se refugió en Francia.

—No sé si el público espera o no que el crítico juzgue las obras o los autores. Los jueces estaban ahí, creo, antes de que ese público hubiera podido decir lo que le apetecía.

Parece ser que Courbet tenía un amigo que se despertaba por las noches vociferando: «Juzgar, quiero juzgar». Es de locos lo que a la gente le gusta juzgar. Aquí se juzga por todas partes, en todo momento. Sin duda, ésta es una de las cosas más sencillas de hacer que se hayan otorgado a la humanidad. Y bien sabe usted que el último hombre, cuando al fin la última radiación haya reducido a cenizas a su último adversario, tomará una mesa coja, se instalará tras ella y comenzará el proceso del responsable.

No puedo dejar de pensar en una crítica que no buscara juzgar, sino hacer existir una obra, un libro, una frase, una idea. Una crítica así encendería fuegos, contemplaría crecer la hierba, escucharía el viento y tomaría la espuma al vuelo para esparcirla. Multiplicaría no los juicios, sino los signos de existencia; los llamaría, los sacaría de su sueño. ¿Los inventaría en ocasiones? Tanto mejor, mucho mejor. La crítica por sentencias me adormece. Me gustaría una crítica por centelleos imaginativos, no sería soberana ni vestida de rojo. Llevaría el relámpago de las tormentas posibles.

—Entonces, hay tantas cosas que hacer conocer, tantos trabajos interesantes, que los medios de comunicación deberían hablar todo el tiempo de filosofía...

—Es cierto que hay un malestar tradicional entre la «crítica» y los que escriben libros. Unos se sienten mal comprendidos y los otros creen que les quieren tener a sus pies. Pero así es el juego.

Me parece que hoy la situación es bastante particular. Tenemos instituciones de penuria, mientras que estamos en una situación de sobreabundancia.

Todo el mundo ha subrayado la exaltación que a menudo acompaña la publicación (o la reedición) de obras por lo demás a veces interesantes. Nunca son menos que la «subversión de todos los códigos», la «inversión de la cultura contemporánea», la «puesta en cuestión radical de todos nuestros modos de pensar». Su autor debe de ser un marginal desconocido.

Y, en contrapartida, hace falta estar bien seguro de que el resto sea enviado a la noche de la que nunca debiera haber salido; no eran más que espumas de «una moda irrisoria», un simple producto de la institución, etc.

Fenómeno parisino, se dice, y superficial. Percibo en ello más bien los efectos de una profunda inquietud. El sentimiento de «no hay sitio», «él o yo», «a cada cual su turno». Estamos en fila india a causa de la extrema exigüidad de los lugares en los que se puede escuchar y hacerse oír.

De ahí una especie de angustia que crepita en mil síntomas, agradables o menos divertidos. De ahí, entre los que escriben, el sentimiento de la impotencia ante los medios de comunicación, a los que reprochan el regir el mundo de los libros y el hacer existir o desaparecer los que les gustan o les disgustan. De ahí también el sentimiento entre los críticos de que no se harán oír, a menos que alcen el tono y hagan salir cada semana un conejo de su chistera. De ahí una pseudopolitización que enmascara, bajo la necesidad de guiar el «combate ideológico» o de apartar los «pensamientos peligrosos», la profunda ansiedad de no ser leído ni escuchado. De ahí además la fobia fantástica del poder: todo aquél que escribe ejerce un inquietante poder al que hay que tratar de plantear si no un término, al menos límites. De ahí igualmente la afirmación un poco mágica de que en la actualidad todo es vacío, desolado, sin interés ni importancia: afirmación que proviene evidentemente de quienes, no haciendo nada, encuentran que los demás están de sobra.

—Sin embargo, ¿no cree usted que nuestra época carece realmente de espíritus que estén a la altura de sus problemas, y de grandes escritores?

—No, no creo en la cantinela de la decadencia, de la ausencia de escritores, de la esterilidad del pensamiento, del horizonte cerrado y sombrío.

Por el contrario, creo que hay una plétora. Y que no padecemos de vacío, sino de demasiados pocos medios para pensar todo lo que pasa. Hay una abundancia de cosas que saber: esenciales o terribles, o maravillosas, o divertidas, o minúsculas y capitales a la vez. Y, además, hay una inmensa curiosidad, una necesidad o un deseo de saber. Siempre nos lamentamos de que los medios de comunicación rellenan la cabeza de la gente. Hay misantropía en esta idea. Creo, por el contrario, que la gente reacciona: cuanto más se la quiere convencer, más se interroga. El espíritu no es una cera blanda. Es una sustancia reactiva. Y el deseo de saber más, y mejor, y de saber otra cosa, crece a medida que se nos quiere hinchar la cabeza.

Si se admite esto y se añade que en la universidad y en otras partes se forma una multitud de gente que puede servir de intercambiadores entre esta masa de cosas y esa avidez de saber, se deducirá inmediatamente que el desempleo de los estudiantes es la cosa más absurda que existe. El problema es multiplicar los canales, las pa-

sarelas, los medios de información, las redes de televisión y de radio, y los periódicos.

La curiosidad es un vicio que ha sido estigmatizado una y otra vez por el cristianismo, por la filosofía e incluso por cierta concepción de la ciencia. Curiosidad, futilidad. Sin embargo, la palabra me gusta; me sugiere totalmente otra cosa: evoca el «cuidado», evoca la solicitud que se tiene con lo que existe y podría existir, un sentido agudizado de lo real pero que nunca se inmoviliza ante ello, una prontitud en encontrar extraño y singular lo que nos rodea, un cierto encarnizamiento en deshacernos de nuestras familiaridades y en mirar de otro modo las mismas cosas, un cierto ardor en captar lo que sucede y lo que pasa, una desenvoltura a la vista de las jerarquías tradicionales entre lo importante y lo esencial.

Sueño en una nueva era de la curiosidad. Disponemos de los medios técnicos, el deseo está ahí, las cosas por saber son infinitas, las gentes que se pueden emplear en este trabajo existen. ¿De qué se padece? De defecto: de canales estrechos, achicados, casi monopolísticos, insuficientes. No hay que adoptar una actitud proteccionista para impedir a la «malvada» información invadir y asfixiar la «buena». Más bien hay que multiplicar los caminos y las posibilidades de idas y venidas. ¡Nada de colbertismo en este dominio! Lo que no quiere decir, como se teme a menudo, uniformización y nivelación por lo bajo, sino, por el contrario, diferenciación y simultaneidad de redes diferentes.

—Imagino que a este nivel los medios de comunicación y la universidad, en lugar de continuar oponiéndose, podrían empezar a desempeñar papeles complementarios

—Usted se acuerda de las palabras admirables de Sylvain Lévy: enseñanza es cuando hay un oyente; en cuanto que haya dos, es vulgarización. Los libros, la universidad y las revistas sabias son también medios de comunicación. Sería preciso evitar llamar medio de comunicación a todo canal de información al que no se puede o no se quiere tener acceso. El problema es saber cómo hacer jugar las diferencias; es saber si hay que instaurar una zona reservada, un «parque cultural» para las especies frágiles de sabios amenazados por los grandes rapaces de la información, mientras que el resto del espacio sería un amplio mercado para los productos de pacotilla. Un reparto así no me parece que corresponda a la realidad. Y peor, no considero que sea del todo deseable. Para que jueguen las diferencias útiles, no hace falta que haya tal distribución.

—Arriesguémonos a hacer algunas propuestas concretas. Si todo va mal, ¿por dónde comenzar?

—Pero no todo va mal. En cualquier caso, creo que no hay que confundir la crítica útil contra las cosas con las jeremiadas repetitivas contra la gente. En cuanto a las propuestas concretas, no pueden aparecer sino como pequeños enredos, si no se admiten de entrada algunos principios generales. Ante todo éste: que el derecho al saber no se debe reservar a una época de la vida y a ciertas categorías de individuos, sino que se debe poder ejercer sin interrupción y bajo múltiples formas.

—¿No es ambiguo este deseo de saber? En el fondo, ¿qué hará la gente con todo ese saber que va a adquirir?, ¿para qué les podrá servir?

—Una de las funciones principales de la enseñanza era que la formación del individuo se acompañara de la determinación de su lugar en la sociedad. Hoy sería preciso concebirla de tal manera que permitiera al individuo modificarse de grado, lo que no es posible sino a condición de que la enseñanza sea una posibilidad ofrecida «permanentemente».

—En suma, ¿está usted por una sociedad cultivada?

—Digo que la acometida de la gente en la cultura debe ser incesante y tan polimorfa como sea posible. No debería haber, por una parte, esta formación que se padece y, por otra, esta información a la que se está sometido.

—¿En qué queda en esta sociedad cultivada la filosofía eterna?... ¿Se tiene aún necesidad de ella, de sus preguntas sin respuesta y de sus silencios ante lo incognoscible?

—¿Qué es la filosofía sino una manera de reflexionar, no tanto sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre nuestra relación con la verdad? Nos quejamos a veces de que no hay filosofía dominante en Francia. Tanto mejor. No hay filosofía soberana, es verdad, sino una filosofía o más bien filosofías en actividad. La filosofía es el movimiento por el que, no sin esfuerzos y tanteos y sueños e ilusiones, nos desprendemos de lo que está adoptado como verdadero y buscamos otras reglas de juego. La filosofía no es sino el desplazamiento y la transformación de los marcos de pensamiento; la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para hacer algo otro, para llegar a ser otra cosa que lo que se es... Desde este punto de vista, es un período de actividad filosófica más intenso que el de los treinta

últimos años. La interferencia entre el análisis, la investigación, la crítica «cultivada» o «teórica» y los cambios en el comportamiento, la conducta real de la gente, su manera de ser, su relación con ellos mismos y los otros ha sido constante y considerable.

Hace poco decía que la filosofía es una manera de reflexionar sobre nuestra relación con la verdad. Hace falta completar esto; es una manera de preguntarse: si ésa es la relación que tenemos con la verdad, ¿cómo debemos conducirnos? Creo que actualmente se hace y se ha hecho siempre un trabajo considerable y múltiple que modifica a la par nuestros lazos con la verdad y nuestro modo de conducirnos. Y eso implica una conjunción compleja entre toda una serie de búsquedas y todo un conjunto de movimientos sociales. Es la vida misma de la filosofía.

Se comprende que algunos lloren por el vacío actual y deseen, en el orden de las ideas, un poco de monarquía. Pero aquellos que, una vez en su vida, encontraron un tono nuevo, una nueva manera de mirar, otro modo de hacer, creo que éstos nunca experimentarán la necesidad de lamentarse de que el mundo es un error, la historia está atestada de inexistencias, y de que ya es el momento de que los otros se callen para que finalmente no se oiga más el cascabel de su reprobación...

13. SEXUALIDAD Y SOLEDAD

«Sexuality and Solitude» («Sexualité et solitude»), *London Review of Books*, vol. III, nº 9, 21 de mayo-5 de junio de 1981, págs. 3, 5 y 6. (Esta conferencia la pronunció Foucault en inglés.)

En una obra publicada en 1840 dedicada al tratamiento moral de la locura, un psiquiatra francés, Leuret, da cuenta de la manera en que atendió a uno de sus pacientes —al que trató y, naturalmente, como podéis imaginar, curó—.[a] Una mañana Leuret hace entrar al señor A. en las duchas y le hace contar detalladamente su delirio. «Pero todo esto, declara el médico, no es más que locura. Va a prometer no creerlo más.» El paciente duda, después promete. «Esto no basta, replica el médico, ya me ha hecho usted este tipo de promesas y no las ha mantenido.» Abre entonces el grifo del agua fría por encima de la cabeza de su paciente. «¡Sí, sí, estoy loco!», grita el paciente. El chorro de agua se interrumpe y el interrogatorio continúa: «Sí, reconozco que estoy loco», repite el paciente. «Pero, añade, no lo reconozco más que porque usted me fuerza a ello.» Nuevo chorro de agua fría. «Está bien, está bien, dice el señor A., lo reconozco. Estoy loco y todo esto no era más que locura.»

Obtener de alguien que sufre una enfermedad mental la confesión de que está loco es un procedimiento muy antiguo en la terapéutica tradicional. En las obras de los siglos XVII y XVIII se encuentran numerosos ejemplos de lo que se podrían llamar las terapias de verdad. Pero la técnica utilizada por Leuret es completamente diferente. Leuret no intenta persuadir a su paciente de que sus ideas son falsas o poco razonables. Lo que pase en la cabeza del señor A. es para Leuret perfectamente indiferente. Lo que el médico quie-

[a] Leuret (F.), *Du traitement moral de la folie*, París, Baillière, 1840, págs. 197-198.

re obtener es un acto preciso, la afirmación explícita «Estoy loco». Desde la época —hace alrededor de veinte años— en que leí ese pasaje por primera vez, he conservado el proyecto de analizar la forma y la historia de esta singular práctica. Leuret no está satisfecho hasta que su paciente declara: «Estoy loco», o bien: «Todo esto no es mas que locura». Se funda en la hipótesis de que la locura, en tanto que realidad, desaparece desde el instante en que el paciente reconoce la verdad y declara que está loco.

De hecho, nos hallamos ante lo inverso del acto de lenguaje performativo. La afirmación destruye en el sujeto que habla la realidad que esta misma afirmación ha vuelto verdadera. ¿Sobre qué concepción de la verdad del discurso y de la subjetividad se funda esta práctica singular y, sin embargo, tan corriente? Permítaseme regresar brevemente más atrás, a fin de justificar el interés que tengo por lo que parece ser un tema extremadamente especializado. Durante los años que precedieron a la Segunda Guerra Mundial, y más aún, tras ella, en los países de la Europa continental y en Francia, toda la filosofía estaba dominada por la filosofía del sujeto. Por tal entiendo que la filosofía se daba como tarea *par excellence*[b] fundamentar todo el saber y el principio de toda significación sobre el sujeto significante. La cuestión debe su importancia al impacto de Husserl, pero el carácter central del sujeto está ligado también a un contexto institucional, en la medida en que la universidad francesa, desde que la filosofía vio la luz con Descartes, nunca pudo progresar más que de manera cartesiana. Pero debemos tener también en cuenta la coyuntura política. Ante lo absurdo de las guerras, ante la constatación de las masacres y del despotismo, la idea que se abrió paso fue que, sin duda, correspondía al sujeto individual dar un sentido a sus elecciones existenciales. Con la distensión y la distancia de la posguerra, la importancia que hasta entonces se le había otorgado a la filosofía del sujeto no pareció tan evidente. Ciertas paradojas teóricas hasta entonces ocultas salieron a la luz del día y no fue posible evitarlas. Esta filosofía de la conciencia, paradójicamente, no fue capaz de fundamentar una filosofía del saber; y, en particular, del saber científico. Por otro lado, en tanto que filosofía del sentido, fracasó en la tarea de tener en cuenta los mecanismos formadores de significación y la estructura de los sistemas de sentido.

Con la lucidez demasiado fácil con que algo se ve pasado un tiempo —lo que los americanos llaman *The monday-morning quarterback*—[c] yo diría que dos vías podían conducir más allá de esta filosofía del sujeto. La primera era la teoría del saber objetivo comprendida como análisis de los sistemas de significación, como semiología. Era la vía del positivismo lógico. La segunda era la vía abierta por cierta escuela de lingüística, de psicoanálisis y de antropología —tres disciplinas que se reagrupaban bajo la rúbrica «estructuralismo»—. No son las vías que yo tomé. Permítaseme declarar de una vez por todas que no soy ni un estructuralista ni —lo confieso con toda la tristeza que se debe— un filósofo analítico. Nadie es perfecto. Ahora bien, he intentado explorar otra pista. He intentado salir de la filosofía del sujeto haciendo la genealogía del sujeto moderno, que abordo como algo susceptible de transformarse, lo que, bien entendido, es importante desde el punto de vista político. A partir de este proyecto general, caben dos modos de aproximación. Una de las maneras de abordar el sujeto en general consiste en examinar las construcciones teóricas modernas. Desde esta perspectiva, he intentado analizar en los siglos XVII y XVIII las teorías del sujeto como ser que habla, que vive y que trabaja. Pero también se puede aprehender la cuestión del sujeto de manera más práctica, a partir del estudio de las instituciones que han hecho de ciertos sujetos objetos de saber y de dominación: los asilos, las prisiones...

Quería estudiar las formas de aprehensión que el sujeto crea a la vista de sí mismo. Pero, dado que había comenzado por el segundo tipo de aproximación, debí cambiar de opinión sobre varios puntos. Déjenme hacer aquí, en cierto modo, mi autocrítica. Si se tienen en cuenta ciertas propuestas de Habermas, parecería que se pueden distinguir tres tipos principales de técnicas: las técnicas que permiten producir, transformar y manipular las cosas; las técnicas que permiten utilizar sistemas de signos; y, finalmente, las técnicas que permiten determinar la conducta de los individuos, imponer ciertas finalidades o ciertos objetivos. Tenemos, por tanto, las técnicas de producción, las técnicas de significación o de comunicación y las técnicas de dominación. De lo que me di cuenta, poco a poco, es de que existe en todas las sociedades otro tipo de técnicas: las que permiten a los individuos efectuar, por sí mismos, determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y sus conductas, y de esta manera producir en ellos

[b] En francés en el original inglés, lo que nos hace mantenerla como tal.

[c] Término del fútbol americano, que alude a que, sin duda, el lunes por la mañana, el jugador que ocupa esa decisiva posición ve más clara y fácilmente lo que hubiera sido mejor hacer. (*N. del ed.*)

una transformación, una modificación, y alcanzar cierto estado de perfección, de dicha, de pureza, de poder sobrenatural. Llamemos a estas técnicas, las técnicas de sí.

Si se quiere analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, se deben tener en cuenta no sólo las técnicas de dominación, sino también las técnicas de sí. Se debe mostrar la interacción que se produce entre ambos tipos de técnicas. Quizá insistí demasiado, cuando estudiaba los asilos, las prisiones, etc., en las técnicas de dominación. Es cierto que lo que denominamos «disciplina» es algo que tiene una importancia real en este tipo de instituciones. Pero no es sino un aspecto del arte de gobernar a la gente en nuestras sociedades. Tras haber estudiado el campo del poder tomando como punto de partida las técnicas de dominación, me gustaría, a lo largo de los próximos años, estudiar las relaciones de poder partiendo de las técnicas de sí. Me parece que en cada cultura la técnica de sí implica una serie de obligaciones de verdad: hay que descubrir la verdad, ser iluminado por la verdad, decir la verdad. Muchas coacciones se consideran importantes bien sea para la constitución, bien para la transformación de sí.

En la actualidad, ¿qué es la verdad como deber en nuestras sociedades cristianas? El cristianismo, como todo el mundo sabe, es una confesión. Esto significa que el cristianismo pertenece a un tipo muy particular de religiones: las que imponen, a los que las practican, obligaciones de verdad. Tales obligaciones, en el cristianismo, son numerosas. Existe, por ejemplo, la obligación de tener por verdadero un conjunto de proposiciones que constituyen el dogma, la obligación de considerar ciertos libros como una fuente permanente de verdad y la obligación de aceptar las decisiones de ciertas autoridades en materia de verdad. Cada cristiano debe sondear quién es, lo que pasa en el interior de sí mismo, las faltas que ha podido cometer y las tentaciones a las que está expuesto. Y más aún, cada cual debe decir sus cosas a otros y así dar testimonio contra sí mismo.

Estos dos conjuntos de obligaciones —las que conciernen a la fe, al libro y al dogma, y las que se refieren a uno mismo, al alma y al corazón— están ligados. Un cristiano tiene necesidad de la luz de la fe si quiere sondear quién es. E inversamente, no se puede concebir que tenga acceso a la verdad sin que su alma sea purificada. También el budista debe ir hacia la luz y descubrir la verdad sobre sí mismo. Pero la relación entre las dos obligaciones es completamente diferente en el budismo y en el cristianismo. En el budismo el mismo tipo de iluminación conduce al individuo a descubrir que él es lo que es la verdad. A favor de esta iluminación simultánea de sí y de la verdad, el individuo descubre que el sí mismo no era más que una ilusión. Me gustaría subrayar que no ocurre otro tanto en el cristianismo: el descubrimiento de sí no revela el sí mismo como una ilusión. Cede el lugar a una tarea que sólo puede ser infinita. Dos objetivos definen esta tarea. En primer lugar, existe el deber de despejar el espíritu de todas las ilusiones, tentaciones y seducciones susceptibles de alumbrarse allí, así como el deber de descubrir la realidad de lo que pasa en nosotros. A continuación, hay que liberarse de toda adhesión a sí, no porque el sí mismo sea una ilusión, sino porque es demasiado real. Cuanto más descubramos la verdad sobre nosotros, más debemos renunciar a nosotros mismos; y cuanto más queramos renunciar a nosotros mismos, tanto más nos es necesario poner a la luz nuestra propia realidad. Eso es —esta espiral de la formulación de la verdad y de la renuncia a la realidad— lo que está en el corazón de las técnicas de sí practicadas por el cristianismo.

Recientemente, el profesor Peter Brown me declaró que, en su opinión, nuestra tarea era comprender qué ha ocurrido para que la sexualidad haya llegado a ser, en nuestras culturas cristianas, el sismógrafo de nuestra subjetividad. Es un hecho, y un hecho misterioso, que en esta infinita espiral de verdad y de realidad del sí mismo la sexualidad tiene, desde los primeros siglos de la era cristiana, una importancia considerable; y una importancia que no ha dejado de crecer. ¿Por qué hay un lazo tan fundamental entre la sexualidad, la subjetividad y la obligación de verdad? Sobre esta cuestión mi trabajo se encuentra con el de Richard Sennett.

El punto de partida de nuestro seminario ha sido un pasaje de san Francisco de Sales: «Voy a contaros un aspecto de la honestidad del elefante. Un elefante no cambia nunca de hembra y ama tiernamente a la que ha escogido, con la que no obstante se aparea sólo cada tres años, y sólo durante cinco días y de modo tan secreto que nunca es visto en ese acto. Pero bien se le ve, sin embargo, el sexto día en el que, antes de cualquier otra cosa, va derecho a algún río y se lava todo el cuerpo, sin querer en modo alguno volver a la manada sin estar antes purificado. ¿No se dan aquí bellos y honestos humores en una bestia, por los que enseña a la gente casada a no entregarse en exceso a los placeres de los sentidos y de la carne?».[d]

[d] Francisco de Sales, *Introduction à la vie devote*, 1604, Lyon, Pierre Rigaud, 1609, Dôle, Bluzet-Guimier, 1888, libro III, cap. XXXIX, págs. 431-432 (trad. cast.: *Introducción a la vida beata*, en *Obras Selectas*, t. I, Madrid, B.A.C., 1953, págs. 32-274).

Todo el mundo reconocerá aquí el modelo del comportamiento sexual decente. La monogamia, la fidelidad y la procreación figuran como las principales o quizá las únicas justificaciones del acto sexual —un acto que, en sus condiciones, permanece intrínsecamente impuro—. La mayoría de nosotros, creo, estamos inclinados a atribuir este modelo bien sea al cristianismo, bien a la sociedad cristiana moderna tal como se ha desarrollado bajo la influencia de la moral capitalista o de la moral llamada burguesa. Pero quedé impactado al ver, cuando comencé a estudiarlo, que este modelo se encontraba también en la literatura latina y helenística. Son las mismas ideas, las mismas palabras, en ocasiones la misma referencia al elefante. De hecho, los filósofos paganos de los siglos que precedieron y siguieron a la muerte de Cristo propusieron una ética sexual que, si bien era en parte nueva, resultaba, sin embargo, muy similar a lo que pasa por ser la ética cristiana. Hemos hecho aparecer, de manera muy convincente, en nuestro seminario, que ese modelo filosófico de comportamiento sexual, ese modelo del elefante, no era el único conocido y puesto en práctica en la época. Estaba en competencia con otros varios. Pero pronto llegó a ser predominante porque se ligaba a una transformación social que implicaba la desintegración de las ciudades-Estado, el desarrollo de la burocracia imperial y la influencia cada vez mayor de la clase media provincial.

Constatamos, en el curso de este período, una evolución hacia la constricción de la célula familiar, la verdadera monogamia, la fidelidad entre gente casada y un empobrecimiento de los actos sexuales. La campaña filosófica a favor del modelo del elefante fue, a la par, un efecto y un auxilio de esta transformación. Si estas hipótesis están fundamentadas, debemos admitir que el cristianismo no inventó este código de comportamiento sexual. Lo aceptó, reforzó y le dio un vigor y un alcance muy superiores a los que tenía con anterioridad. Pero la pretendida moral cristiana no es sino un fragmento de ética pagana introducida en el cristianismo. ¿Cabe decir que el cristianismo no cambió el estado de las cosas? Los primeros cristianos fueron los instigadores de numerosos cambios, si no en el código sexual, al menos en las relaciones que cada cual mantiene con respecto a su actividad sexual. El cristianismo propuso un nuevo modo de aprehensión de sí como ser sexual.

A fin de clarificar las cosas, compararé dos textos. Uno escrito por Artemidoro, un filósofo pagano del siglo III y otro, el célebre libro XIV de *La ciudad de Dios*, de san Agustín. Aunque el libro que Artemidoro consagró a la interpretación de los sueños data del siglo III d.C., Artemidoro es un autor pagano. ¿Cuál es el sentido o, más precisamente, el valor de pronóstico de un sueño sexual? Resulta significativo que la interpretación que hace Artemidoro de los sueños vaya al encuentro de la de Freud y que la economía, las relaciones sociales, los éxitos y los fracasos que el individuo conoce en su actividad política y en su vida cotidiana sean los que permitan comprender los sueños sexuales. Por ejemplo, soñar que se tiene una relación con la propia madre es el signo de que se va a tener éxito en una carrera de magistrado, puesto que la madre, evidentemente, es el símbolo de la ciudad o del país.

Otro elemento significativo: el valor social del sueño no depende de la naturaleza sexual, sino más bien del estatus social de los intervinientes. Por ejemplo, según Artemidoro poco importa que en un sueño se tenga una relación con un muchacho o una muchacha. Lo importante es saber si la pareja es rica o pobre, joven o vieja, esclava o libre, casada o soltera. Artemidoro, entiéndase bien, considera también la cuestión del acto sexual, pero solamente desde el punto de vista del macho. El único acto que le es familiar en tanto que acto sexual, y que reconoce como tal, es la penetración. Y la penetración no sólo es un acto sexual, sino que forma parte del papel social que juega un hombre en la ciudad. Yo diría que para Artemidoro la sexualidad es relacional y que no se pueden disociar las relaciones sexuales de las relaciones sociales.

Examinemos ahora el texto de san Agustín, cuyo sentido se expresa en lo que queremos conseguir con nuestro análisis. En *La ciudad de Dios*,[e] y más tarde en *Contra Julianum*,[f] san Agustín da una descripción horripilante del acto sexual. Para él, el acto sexual es una especie de espasmo. Todo el cuerpo, dice san Agustín, está agitado por horribles sobresaltos. El hombre pierde todo control de sí mismo. «El deseo no se contenta con adueñarse del cuerpo por completo, exterior e interiormente, sacude al hombre entero, uniendo y mezclando las pasiones del alma y los apetitos carnales para ocasionar esta voluptuosidad, la mayor de todas entre las del cuerpo; de manera que, en el momento en que llega a su *culmen*, toda la agudeza y lo que se podría denominar la vigilancia del pensamiento están casi anonadadas.»[g] Tal descripción —y esto merece

[e] San Agustín, *La ciudad de Dios*, págs. 413-427, en *Obras de san Agustín*, ts. XVI y XVII, ed. bilingüe, Madrid, B.A.C, 3ª ed., 1977.

[f] San Agustín, *Cuatro libros de san Agustín, Obispo de Hipona, contra Juliano, defensor de la herejía pelagiana*, en *Obras Completas de san Agustín*, ed. bilingüe, F.A.E., ts. XXXVI y XXXVI. Obra inacabada, libros I-III-IV y VI.

[g] *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, libro XIV, cap. XVI, t. XVII, págs. 110-111.

ser subrayado— no es una invención de san Agustín: la podemos encontrar en los escritos médicos del siglo precedente. Y lo que es más, el texto de san Agustín es la transcripción casi literal de un pasaje escrito por el filósofo pagano Cicerón en el *Hortensio*.[h]

Lo que es sorprendente no es que san Agustín dé una descripción tan clásica del acto sexual, sino que, mostrando el horror de eso, reconozca al menos la posibilidad de la existencia de relaciones sexuales en el paraíso antes de la Caída. El asunto es tanto más destacable ya que san Agustín es uno de los primeros Padres de la Iglesia en admitir esta posibilidad. Deja claro, en todo caso, que no es pensable que las relaciones sexuales en el paraíso tuvieran esta forma epiléptica que es desgraciadamente la suya. Antes de la Caída, el cuerpo de Adán y cada una de sus partes obedecían perfectamente al alma y a la voluntad. Si Adán quería procrear en el paraíso, podía hacerlo de la manera y con el dominio que le eran propios cuando, por ejemplo, sembraba semillas en la tierra. No conocía la excitación involuntaria. Cada parte de su cuerpo era como los dedos, de los que se puede controlar cada movimiento. Su sexo era como una mano que sembraba tranquilamente las semillas. Pero, ¿qué pasó en el momento de la Caída? Adán se alzó contra Dios cometiendo el primer pecado. Intentó sustraerse a la voluntad de Dios y adquirir una voluntad autónoma, desconsiderando el hecho de que la existencia de su propia voluntad dependía por completo de la voluntad de Dios. En castigo por esta rebelión y como consecuencia de este deseo de una voluntad independiente de la de Dios, Adán perdió el dominio de sí mismo. Quería adquirir una voluntad autónoma y perdió el soporte ontológico de esta voluntad. A esto se mezclaron movimientos involuntarios y el doblegamiento de la voluntad de Adán tuvo un efecto desastroso. Su cuerpo, y más particularmente algunas de sus partes, dejó de obedecer a sus órdenes, se rebeló contra él y las partes sexuales fueron las primeras en erigirse en signo de desobediencia. El célebre gesto de Adán cubriendo su sexo con una hoja de higuera se explica, según san Agustín, no por el simple hecho de que Adán tuviera vergüenza de su presencia, sino por el de que sus partes se excitaban sin su consentimiento. El sexo en erección es la imagen del hombre rebelado contra Dios. La arrogancia del sexo es el castigo y la consecuencia de la arrogancia del hombre. El sexo incontrolado del hombre es a

[h] Cicerón, *Hortensius* (Fragmentos de un diálogo filosófico), Michel Ruch, *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et Reconstitution*, París, Les Belles Lettres, 1958. Véase fragmento 77, pág. 147.

imagen de lo que Adán fue a los ojos de Dios: un rebelde. ¿Por qué he insistido tanto en lo que no es quizá sino una de las numerosas elucubraciones exegéticas de las que la literatura cristiana fue tan pródiga? En mi opinión, este texto testimonia la nueva relación que el cristianismo estableció entre la sexualidad y la subjetividad. La manera de ver de san Agustín está aún dominada por el tema y la forma de la sexualidad masculina. Pero lejos de ser la gran cuestión, como en Artemidoro, la de la penetración, ahora es la de la erección. De ello se desprende que el problema no es el de la relación con los otros, sino el de la relación de uno consigo mismo o, más precisamente, el de la relación entre la voluntad y la expresión involuntaria.

San Agustín llama «libido» al principio del movimiento autónomo de los órganos sexuales. Así el problema de la libido —de su fuerza, de su origen, de sus efectos— llega a ser el principal problema de la voluntad. La libido no constituye un obstáculo externo a la voluntad; es una parte de ella, un componente interno. La libido no es tampoco la manifestación de deseos mediocres; es el resultado de la voluntad cuando ésta excede los límites que Dios inicialmente ha fijado. En consecuencia, entablar una lucha espiritual contra la libido no significa que, como en Platón, debamos tornar nuestra vista hacia lo alto y recordar a nuestra memoria la realidad que ya antes habíamos conocido y después olvidado. Nuestra lucha espiritual debe consistir, por el contrario, en dirigir sin cesar nuestra vista hacia lo bajo o hacia lo inferior, a fin de descifrar, entre los movimientos del alma, los que provienen de la libido. Al principio la tarea parece muy aleatoria, ya que verdaderamente la libido y la voluntad no se pueden disociar nunca una de la otra. Y más aún, esta tarea requiere no solamente dominio, sino también un diagnóstico de verdad y de ilusión. Exige una constante hermenéutica de sí. La ética sexual, así considerada, implica obligaciones de verdad muy estrictas. No solamente se trata de aprender reglas de un comportamiento sexual conforme a la moral, sino también de examinarse sin cesar para interrogar al ser libidinal en sí. ¿Hace falta decir que según san Agustín experimentamos lo sexual con la cabeza? Digamos al menos que el análisis de san Agustín introduce una verdadera libidinización del sexo. La teología moral de san Agustín representa, en cierta medida, la sistematización de un número importante de especulaciones anteriores, pero ofrece también un conjunto de técnicas espirituales.

Cuando se lee la literatura ascética y monástica de los siglos IV y V, uno queda impactado al ver que esas técnicas no apuntan directamente al control efectivo del comportamiento sexual. Se tratan

poco las relaciones homosexuales, a pesar de que la mayoría de los ascetas viven, de manera permanente, en comunidades de una importancia numérica bastante grande. Las técnicas se interesan principalmente por la oleada de pensamientos que penetran la conciencia, descomponiendo, por su multiplicidad, la unidad necesaria de la contemplación, y comunicando al sujeto imágenes o excitaciones de Satán. La tarea del monje no es, como la del filósofo, adquirir el dominio de sí mediante el triunfo definitivo de la voluntad. Es la de controlar sin cesar sus pensamientos, sondearlos a fin de ver si son puros, verificar que no se disimula o que no ocultan algo peligroso; y es también la de verificar que no se revelan distintos de lo que en principio parecieron, que no son una forma de ilusión o de seducción. Siempre hay que considerar con desconfianza estos datos: piden ser examinados y puestos a prueba. Según Casiano, por ejemplo, hay que adoptar para con uno mismo la actitud del cambista que verifica las monedas que recibe.[i] No hay verdadera pureza en la actitud de quien puede acostarse junto a un joven y bello muchacho, aunque no lo toque, como fue el caso de Sócrates junto a Alcibíades. Un monje sólo es verdaderamente casto cuando ningún pensamiento impuro penetra su espíritu, incluso durante la noche, incluso en sueños. La capacidad de permanecer dueño de sí, hasta en presencia de los seres más deseables, no es lo que constituye la pureza. La pureza consiste en descubrir la verdad en sí, en descartar las ilusiones que se alumbran en uno mismo, en imprimir las ideas y los pensamientos que el espíritu produce ininterrumpidamente. La lucha espiritual contra la impureza se define según este eje. La ética sexual pasó de la cuestión de la relación con los otros y del modelo de la penetración al de la relación consigo mismo y al problema de la erección: entiendo por tal el conjunto de movimientos internos que se operan desde eso casi imperceptible que es el primer pensamiento, hasta el fenómeno final, pero todavía solitario, de la polución. A pesar de ser tan diferentes, e incluso contradictorios, estos fenómenos no dejaron por ello de tener un efecto común: el de ligar una a otra, por los lazos más sólidos, subjetividad y verdad. Tal es, pienso, el fondo religioso sobre el que el problema de la masturbación —que los griegos olvidaron, o del que se cuidaron poco, puesto que, a su parecer, fue una práctica de esclavo o de sátiro, pero no de ciudadano libre— vino a constituir uno de los problemas principales de la vida sexual.

[i] Casiano (J.), «Primera conferencia del Abad Moisés» I, 20, *en Colaciones*, 2 vols., Madrid, Rialp, 2ª ed., 1998, t. I, págs. 70-76, véase espec. la pág. 70.

14. LAS MALLAS DEL PODER

«As malhas do poder» («Les mailles du pouvoir», primera parte, Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía, 1976), *Barbárie*, nº 4, verano de 1981, págs. 23-27.

Esta conferencia ha sido publicada en dos partes. La primera, en el nº 4 de *Barbárie* y la segunda en el nº 5 de *Barbárie*, en el verano de 1982, págs. 34-42. La conferencia se reproduce aquí en su totalidad.

Vamos a intentar realizar un análisis de la noción de poder. No soy el primero, ni muchos menos, que pretende evitar el esquema freudiano que opone el instinto a la represión, instinto y cultura. Toda una escuela de psicoanalistas ha tratado, desde hace unas decenas de años, de elaborar, de modificar este esquema freudiano de instinto *versus* cultura, e instinto *versus* represión —me refiero tanto a psicoanalistas de lengua inglesa, como de lengua francesa, tales como Melanie Klein, Winnicott y Lacan, que han intentado mostrar que la represión, más que ser un mecanismo secundario, ulterior y tardío que pretendería controlar un juego instintivo dado por la naturaleza, forma parte del mecanismo del instinto, o al menos del proceso a través del cual el instinto sexual se desarrolla, se despliega y se constituye como pulsión.

Según los psicoanalistas, la noción freudiana de *Trieb* no debe ser interpretada como un simple dato natural, un mecanismo biológico natural sobre el cual la represión impusiera su ley de prohibición, sino como algo que está profundamente penetrado de represión. La necesidad, la castración, la carencia, la prohibición y la ley son ya elementos a través de los cuales el deseo se constituye como deseo sexual, lo que implica, por tanto, una transformación de la noción primitiva de instinto sexual, tal como Freud lo había concebido, a finales del siglo XIX. Así pues, hay que pensar el instinto no como algo dado naturalmente, sino ya como una elaboración,

como un juego complejo entre el cuerpo y la ley, entre el cuerpo y los mecanismos culturales que aseguran el control del pueblo.

Creo, por tanto, que los psicoanalistas han desplazado considerablemente el problema, haciendo surgir una nueva noción de instinto, en cualquier caso una nueva noción del instinto, de la pulsión y del deseo. Sin embargo, lo que me inquieta, o al menos, lo que me parece insuficiente es que en esta elaboración propuesta por los psicoanalistas, éstos modifican, quizá, la concepción del deseo pero en absoluto la concepción del poder.

Continúan considerando todavía en sus trabajos que el significado del poder, el núcleo central, aquello en que consiste el poder, sigue siendo la prohibición, la ley, el hecho de decir no, y una vez más la fórmula «no debes». El poder es esencialmente el que dice «no debes». Me parece que es una concepción del poder —hablaré pronto de ello— totalmente insuficiente, una concepción jurídica, una concepción formal del poder y que es necesario elaborar otra que permita comprender mejor las relaciones que se han establecido en las sociedades occidentales entre poder y sexualidad.

Voy a intentar desarrollar o, mejor dicho, mostrar en qué dirección se puede llevar a cabo un análisis del poder que no sea simplemente una concepción jurídica, negativa del poder, sino la concepción de una tecnología del poder.

Frecuentemente encontramos entre los psicoanalistas, los psicólogos y los sociólogos la concepción según la cual el poder es esencialmente la regla, la ley, la prohibición, lo que marca el límite entre lo permitido y lo prohibido. Me parece que esta concepción fue formulada incisivamente y desarrollada ampliamente por la etnología, a finales del siglo XIX. La etnología siempre ha intentado detectar los sistemas de poder en sociedades distintas a la nuestra como si fueran sistemas de reglas. Y nosotros mismos, cuando intentamos reflexionar sobre nuestra sociedad, sobre la manera en que se ejerce el poder, lo hacemos esencialmente a partir de una concepción jurídica: dónde está el poder, quién lo detenta, qué reglas lo administran, cuál es el sistema de leyes que el poder establece sobre el cuerpo social.

Siempre realizamos una sociología jurídica del poder en nuestra sociedad, y cuando estudiamos sociedades diferentes de las nuestras, hacemos una etnología que es esencialmente una etnología de la regla, una etnología de la prohibición. Vean, por ejemplo, en los estudios etnológicos de Durkheim a Lévi-Strauss, cuál ha sido el problema que siempre reaparecía, perpetuamente reelaborado: un problema de prohibición, esencialmente de prohibición del incesto. Y se ha intentado comprender el funcionamiento general del sistema a partir de esta matriz, de este núcleo que sería la prohibición del incesto. Ha sido necesario esperar a años más recientes para ver brotar nuevos puntos de vista sobre el poder, ya sea un punto de vista estrictamente marxista o un punto de vista más alejado del marxismo clásico. De todas formas, a partir de aquí vemos aparecer, con los trabajos de Clastres,[a] por ejemplo, una nueva concepción del poder como tecnología que intenta emanciparse del primado, del privilegio de la regla y de la prohibición que, en el fondo, imperó sobre la etnología desde Durkheim hasta Lévi-Strauss.

En cualquier caso, la cuestión que me gustaría plantear es la siguiente: ¿qué ha sucedido para que nuestra sociedad, la sociedad occidental en general, haya concebido el poder de una manera tan restrictiva, tan pobre o tan negativa? ¿Por qué concebimos siempre el poder como ley y como prohibición, por qué este privilegio? Evidentemente, podemos decir que esto se debe a la influencia de Kant, a la idea de que, en última instancia, la ley moral, el «no debes», la oposición «debes/no debes», es en el fondo la matriz de toda regulación de la conducta humana. Pero, a decir verdad, esta explicación por medio de la influencia de Kant es totalmente insuficiente. El problema es saber si Kant tuvo esa influencia y por qué la tuvo tan fuerte. ¿Por qué Durkheim, filósofo del comienzo de la 3ª República francesa con vagos tintes socialistas, pudo apoyarse de esta forma en Kant cuando se trataba de hacer un análisis del mecanismo del poder en una sociedad?

Pienso que, a grandes rasgos, podemos analizar la razón de esto en los términos siguientes: en el fondo, en Occidente, los grandes sistemas establecidos desde la Edad Media se han desarrollado por medio del crecimiento del poder monárquico, a expensas del poder, o más exactamente, de los poderes feudales. Ahora bien, en esta lucha entre los poderes feudales y el poder monárquico, el derecho ha sido siempre el instrumento del poder monárquico contra las instituciones, las costumbres, los reglamentos, las formas de vinculación y pertenencia característicos de la sociedad feudal. Me limitaré a poner dos ejemplos. Por un lado, el poder monárquico se desarrolló en Occidente apoyándose, en gran parte, en las instituciones jurídicas y desarrollando estas instituciones. Por medio de la guerra civil, llegó a reemplazar la antigua sociedad de los litigios

[a] Referencia a los trabajos de Pierre Clastres recogidos en la obra *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, París, Minuit, col. «Critique», 1974.

privados, por un sistema de tribunales, con leyes que de hecho daban al poder monárquico la posibilidad de resolver él mismo las disputas entre individuos. De igual modo, el derecho romano, que reapareció en Occidente en los siglos XIII y XIV, fue un instrumento formidable en manos de la monarquía para llegar a definir las formas y los mecanismos de su propio poder, en detrimento de los poderes feudales. En otras palabras, el crecimiento del Estado en Europa se aseguró parcialmente o, en cualquier caso, utilizó como instrumento el desarrollo de un pensamiento jurídico. El poder monárquico, el poder del Estado, está representado esencialmente en el derecho.

La burguesía, que al mismo tiempo aprovechaba en gran medida el desarrollo del poder real y la disminución y regresión de los sistemas feudales, tenía gran interés en desplegar este sistema de derecho, que le permitía, por otra parte, dar forma a los intercambios económicos, que aseguraban su propio desarrollo social. De modo que el vocabulario, la forma del derecho, resultó ser el sistema de representación del poder común a la burguesía y la monarquía. La burguesía y la monarquía consiguieron establecer desde el final de la Edad Media hasta el siglo XVIII una forma de poder que se representaba, que se daba como discurso, como lenguaje, el vocabulario del derecho. Y cuando por fin la burguesía se desembarazó del poder monárquico, lo hizo utilizando precisamente ese discurso jurídico —que sin embargo había sido el de la monarquía— y volviéndolo contra la propia monarquía.

Pongamos simplemente un ejemplo. Rousseau, al elaborar su teoría del Estado, trató de mostrar cómo nace un soberano, pero un soberano colectivo, un soberano como cuerpo social, o mejor, un cuerpo social como soberano, a partir de la cesión de los derechos individuales, de su alienación y de la formulación de leyes de prohibición que cualquier individuo está obligado a reconocer, pues él mismo se ha impuesto la ley, en la medida en que es miembro del soberano, en la medida en que él mismo es el soberano. En consecuencia, el mecanismo teórico a través del cual se efectuó la crítica de la institución monárquica, ese instrumento teórico fue el instrumento del derecho, que había sido establecido por la propia monarquía. En otros términos, Occidente no tuvo nunca otro sistema de representación, de formulación y de análisis del poder que el del derecho, el sistema de la ley. Y creo que por eso, a fin de cuentas, no hemos tenido hasta hace bien poco otras posibilidades de analizar el poder que el de utilizar estas nociones elementales, fundamentales, etc., que son las de la ley, la regla, el soberano, la delegación del poder, etc. Creo que ahora debemos desembarazarnos de esa concepción jurídica del poder, de esta concepción del poder a partir de la ley y el soberano, a partir de la regla y la prohibición, si queremos proceder a un análisis no ya de la representación del poder sino del funcionamiento real del poder.

¿Cómo podríamos intentar analizar el poder en sus mecanismos positivos? Me parece que podemos encontrar en algunos textos los elementos fundamentales para un análisis de este tipo. Podemos encontrarlos, quizás, en Bentham, un filósofo inglés de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, que en el fondo ha sido el gran teórico del poder burgués y, evidentemente, podemos también encontrarlos en Marx, fundamentalmente en el libro II de *El capital*. Pienso que es aquí donde cabe hallar algunos elementos de los que me serviré para el análisis del poder en sus mecanismos positivos.

En resumen, lo que podemos encontrar en el libro II de *El capital* es, en primer lugar, que no existe un poder, sino varios poderes.[b] Poderes quiere decir formas de dominación, de sujeción, que funcionan localmente, por ejemplo en el taller, en el ejército, en una propiedad de tipo esclavista o en una propiedad donde hay relaciones serviles. Todas éstas son formas locales, regionales de poder, que tienen su propio modo de funcionamiento, su procedimiento y su técnica. Todas estas formas de poder son heterogéneas. Así pues, no debemos hablar del poder si queremos hacer una análisis del poder, sino que debemos hablar de los poderes e intentar localizarlos en su especificidad histórica y geográfica.

Una sociedad no es un cuerpo unitario en el que se ejerza un poder y solamente uno, sino que en realidad es una yuxtaposición, un enlace, una coordinación y también una jerarquía de diferentes poderes, que sin embargo persisten en su especificidad. Marx insiste mucho, por ejemplo, en el carácter a la vez específico y relativamente autónomo, de alguna manera impermeable, del poder de hecho que el patrón ejerce en un taller, con relación al poder de tipo jurídico que existía en el resto de la sociedad. Así pues, existencia de regiones de poder. La sociedad es un archipiélago de poderes diferentes.

En segundo lugar, me parece que estos poderes no pueden y no deben ser comprendidos simplemente como derivación, como la consecuencia de una especie de poder central que sería primordial.

[b] Marx (K.), *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, libro II: «Der Zirkulationsprozess des Kapitals», Hamburgo, O. Meissner, 1867 (trad. cast.: *El capital*, México, F.C.E, 3 vols., 5ª reimp., 1972).

El esquema de los juristas, ya sea el de Grotius, Pufendorf o el de Rousseau, consiste en decir: «Al comienzo no había sociedad, poco después apareció ésta, a partir del momento en que surgió un punto central de soberanía que organizó el cuerpo social y que permitió a continuación toda una especie de poderes locales y regionales». Marx no reconoce implícitamente este esquema. Muestra, por el contrario, cómo a partir de la existencia inicial y primitiva de esas pequeñas regiones de poder —como la propiedad, la esclavitud, el taller y también el ejército— se pudieron formar poco a poco grandes aparatos de Estado. La unidad estatal es, en el fondo, secundaria con relación a estos poderes regionales y específicos que aparecen en primer lugar.

En tercer lugar, tales poderes específicos, regionales, de ninguna manera tienen como función primordial prohibir, impedir, decir: «no debes». La función primaria, esencial y permanente de esos poderes locales y regionales es, en realidad, ser productores de una eficacia, de una aptitud, productores de un producto. Marx realiza, por ejemplo, unos espléndidos análisis del problema de la disciplina en el ejército y en los talleres. El análisis que voy a hacer de la disciplina en el ejército no se encuentra en Marx, pero eso poco importa. ¿Qué ocurrió en el ejército desde finales del siglo XVI y comienzos del XVII hasta prácticamente finales del XVIII? Una enorme transformación que hizo que en el ejército, que hasta entonces había estado constituido esencialmente por pequeñas unidades en cierto modo intercambiables, organizadas en torno a un jefe, éstas fueran reemplazadas por una gran unidad piramidal, con toda una serie de jefes intermedios, suboficiales y también técnicos. Esto se debió sobre todo a que se había hecho un descubrimiento técnico: el fusil de tiro relativamente rápido y preciso.

A partir de ese momento no se podía tratar al ejército —era peligroso hacerlo funcionar— bajo la forma de pequeñas unidades aisladas, compuestas por elementos intercambiables. Era necesario, para que el ejército fuera eficaz, a fin de que se pudieran emplear los fusiles de la mejor forma posible, que cada individuo estuviera bien entrenado para ocupar una posición determinada en un frente extenso, para colocarse simultáneamente de acuerdo con una línea que no debía ser rota, etc. Un problema de disciplina implicaba una nueva técnica de poder con suboficiales, una jerarquía de suboficiales, oficiales inferiores y oficiales superiores. Y así, el ejército pudo ser tratado como una unidad jerárquica muy compleja, asegurando su rendimiento máximo con la unidad de conjunto según la especificidad de la posición y del papel de cada uno.

Hubo un rendimiento militar muy superior gracias a un nuevo procedimiento de poder, cuya función no era en absoluto la de prohibir. Evidentemente, estaba abocado a prohibir esto o aquello, sin embargo su fin no era decir «no debes», sino esencialmente obtener un mejor rendimiento, una mejor producción, una mejor productividad del ejército. Lo que fue perfeccionado, o mejor, lo que fue asegurado por esa nueva técnica de poder, fue el ejército como producción de muertos. De ningún modo la prohibición. Podemos decir lo mismo de la disciplina en los talleres, que comenzó a formarse en los siglos XVII y XVIII, cuando los pequeños talleres de tipo corporativo fueron reemplazados por grandes talleres con muchos obreros —centenares de obreros—, era necesario vigilar y a la vez coordinar los gestos de unos y otros, con la división del trabajo. La división del trabajo fue, al mismo tiempo, la razón que obligó a inventar esa nueva disciplina de taller; pero, inversamente, podemos decir que la disciplina de taller fue la condición para conseguir la división del trabajo. Sin dicha disciplina, es decir, sin la jerarquía, sin la vigilancia, sin la aparición de los contramaestres, sin el control cronométrico de los gestos, no hubiera sido posible obtener la división del trabajo.

Finalmente, una cuarta idea importante: hay que considerar estos mecanismos de poder, estos procedimientos de poder, como técnicas, es decir, como procedimientos que han sido inventados, perfeccionados y que se desarrollan sin cesar. Existe una verdadera tecnología del poder o, mejor, de los poderes, que tiene su propia historia. Aquí, una vez más, podemos encontrar fácilmente entre las líneas del libro II de *El capital* un análisis, o al menos el esbozo de un análisis, que sería la historia de la tecnología del poder, tal como se ejercía en los talleres y en las fábricas. Seguiré, entonces, estas indicaciones esenciales e intentaré considerar el poder con respecto a la sexualidad no desde un punto de vista jurídico, sino tecnológico.

En efecto, me parece que, si analizamos el poder dando prioridad al aparato de Estado, si analizamos el poder considerándolo como un mecanismo de conservación, si lo consideramos como una superestructura jurídica, en el fondo no hacemos sino retomar el tema clásico del pensamiento burgués cuando trata el poder como un hecho jurídico. Dar preeminencia al aparato de Estado, a la función de conservación, a la superestructura jurídica, es en definitiva «rousseaunizar» a Marx. Es inscribirle en la teoría burguesa y jurídica del poder. No es sorprendente que esta concepción supuestamente marxista del poder como aparato de Estado, como

instancia de conservación, como superestructura jurídica, se encuentre fundamentalmente en la socialdemocracia europea de finales del siglo XIX, cuando el problema era justamente saber cómo hacer funcionar a Marx dentro de un sistema jurídico que era el de la burguesía. Entonces, recogiendo lo que dice el libro II de *El capital* y alejándome de todo lo que ha sido añadido y reescrito sobre los privilegios del aparato de Estado, la función de reproducción del poder y el carácter de la superestructura jurídica, me gustaría intentar ver cómo es posible hacer una historia de los poderes en Occidente y esencialmente de los poderes tal como han sido investidos en la sexualidad.[c]

Así, a partir de este principio metodológico, ¿cómo podríamos hacer la historia de los mecanismos de poder en la sexualidad? Creo que, de una manera muy esquemática, podríamos decir lo siguiente: el sistema de poder que la monarquía había conseguido organizar a finales de la Edad Media presentaba dos inconvenientes importantes para el desarrollo del capitalismo. En primer lugar, el poder político, tal como se ejercía en el cuerpo social, era un poder muy discontinuo. Las mallas de la red eran demasiado grandes y un número casi infinito de cosas, de elementos, de conductas y de procesos escapaban al control del poder. Si tomamos como ejemplo un aspecto concreto, el de la importancia del contrabando en toda Europa hasta fines del siglo XVIII, advertimos un flujo económico muy importante, casi tan importante como el otro, un flujo que escapaba por completo al poder, pero que era, por otra parte, una de las condiciones de la existencia de la gente; si no hubiera habido piratería marítima, el comercio no habría podido funcionar y la gente no habría podido vivir. En otras palabras, la ilegalidad era una de las condiciones de vida, pero eso significaba al mismo tiempo que había ciertas cosas que escapaban al poder y sobre las que el poder no tenía control. En consecuencia, procesos económicos, mecanismos diversos que en cierta manera permanecían fuera de control exigían el establecimiento de un poder continuo, preciso, de algún modo atómico. Se trataba de pasar de un poder con lagunas, global, a un poder continuo, atómico e individualizante, es decir, que cada uno, que cada individuo en sí mismo, en su cuerpo, en sus gestos, pudiera ser controlado, en lugar de controles globales y en masa.

El segundo gran inconveniente de los mecanismos de poder, tal como funcionaban en la monarquía, es que eran excesivamente onerosos. Y eran onerosos precisamente porque la función del poder

[c] Fin de la parte publicada en 1981.

—aquello en lo que consistía el poder— era esencialmente el poder de tomar una parte, de tener el derecho y la fuerza de percibir algo —un impuesto, un diezmo, cuando se trataba de un clérigo— de las cosechas que se habían obtenido: la percepción obligatoria de tal o cual porcentaje por el señor, por el poder real, por el clérigo. El poder era, de este modo, esencialmente preceptor y predador. En esta medida, operaba siempre una sustracción económica y en consecuencia, lejos de favorecer y de estimular el flujo económico, era perpetuamente su obstáculo y su freno. De ahí esta segunda preocupación, esta segunda necesidad: encontrar un mecanismo de poder tal que, al mismo tiempo que controla las cosas y las personas hasta el menor detalle, no sea oneroso ni esencialmente predador para la sociedad, que se ejerza en el sentido del mismo proceso económico.

Con estos dos objetivos, creo que podemos comprender, a grandes rasgos, la gran mutación tecnológica del poder en Occidente. Tenemos la costumbre de decir —una vez más de acuerdo con el espíritu de un marxismo un poco primario— que el gran invento, todo el mundo lo sabe, fue la máquina de vapor, o bien inventos de este tipo. Es verdad que esto tuvo mucha importancia, pero hubo toda una serie de diferentes invenciones tecnológicas, tan importantes como dicho invento, y que generaron, en última instancia, la condición de funcionamiento de otras. Así ocurrió con la tecnología política; tuvo lugar una completa invención en el terreno de las formas de poder a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Por consiguiente, hay que hacer no solamente la historia de las técnicas industriales, sino también la de las técnicas políticas, y creo que podemos agrupar en dos grandes capítulos las invenciones de la tecnología política, para lo que debemos tener en cuenta sobre todo los siglos XVII y XVIII. Yo las agruparía en dos capítulos, porque me parece que se han desarrollado en dos direcciones diferentes. Por un lado, existe esa tecnología que llamaría «disciplina». La disciplina es, en el fondo, el mecanismo de poder por el cual llegamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues, y por éstos alcanzamos los átomos sociales mismos, es decir, los individuos. Técnicas de individualización del poder. Cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo situarlo en el lugar en que sea más útil: esto es, desde mi punto de vista, la disciplina.

He citado hace poco el ejemplo de la disciplina en el ejército. Es un ejemplo importante porque éste fue verdaderamente el punto donde se produjo el gran descubrimiento de la disciplina y se desa-

rrolló casi en primer lugar, ligado a esa otra invención de orden técnico-industrial que fue el invento del fusil de tiro relativamente rápido. A partir de ese momento podemos decir en definitiva lo siguiente: el soldado dejaba de ser intercambiable, dejaba de ser pura y simplemente carne de cañón y un mero individuo capaz de golpear. Para ser un buen soldado era necesario saber disparar, así pues había que pasar un proceso de aprendizaje. Era igualmente necesario que el soldado supiera desplazarse, que supiera coordinar sus gestos con los de los otros soldados. En suma: el soldado se convirtió en algo hábil, y por tanto, preciado. Y cuanto más preciado era, más había que conservarlo; cuanto más había que conservarlo, más necesario era enseñarle técnicas capaces de salvarle la vida en el combate, y cuantas más técnicas se le enseñaban, más largo y valioso era el aprendizaje. Y de modo brusco, nos encontramos con una especie de expansión de esas técnicas militares de adiestramiento, que culminaron en el famoso ejército prusiano de Federico II, que pasaba gran parte de su tiempo haciendo ejercicios. El ejército prusiano, el modelo de disciplina prusiana, es precisamente la perfección, la intensidad máxima de esta disciplina corporal del soldado, que ha sido en cierto modo el modelo de otras disciplinas.

Otro lugar en el que vemos aparecer esta nueva tecnología disciplinaria es la educación. Primero en los colegios y después en las escuelas primarias observamos la irrupción de esos métodos disciplinarios en los que los individuos son individualizados en la multiplicidad. El colegio reunía decenas, centenares y, a veces, miles de colegiales, de escolares, y la cuestión era entonces ejercer un poder que fuera mucho menos oneroso que el poder del preceptor, que no puede existir más que entre el alumno y el maestro. Nos encontramos con un maestro para decenas de discípulos. Sin embargo, es necesario que, pese a esta multiplicidad de alumnos, se consiga una individualización del poder, un control permanente, una vigilancia en todos los momentos. De ahí la aparición de ese personaje que todos los que han estudiado en colegios conocen bien, el vigilante, que en la pirámide corresponde al suboficial del ejército; igualmente, la aparición de la notación cuantitativa, la aparición de los exámenes, la aparición de las oposiciones, la posibilidad, en consecuencia, de clasificar a los individuos de manera que cada uno ocupe exactamente su sitio, bajo los ojos de su maestro, o en la calificación y el juicio que tenemos sobre cada uno de ellos.

Fíjense, por ejemplo, cómo están ustedes sentados en fila ante mí. Es una posición que quizás, les parezca natural, pero es bueno recordar que, sin embargo, es relativamente reciente en la historia de la civilización y que todavía, al comenzar el siglo XIX, se encuentran escuelas en las que los alumnos se presentan en grupo de pie, alrededor de un profesor que les da clase. Y esto implica, evidentemente, que el profesor no puede vigilarles real e individualmente: existe el grupo de alumnos y además el profesor. En la actualidad, ustedes están colocados así en fila, la mirada del profesor puede individualizar a cada uno, puede nombrarlos para saber si están presentes, qué hacen, si están soñando, si bostezan... Son futilidades, pero futilidades muy importantes, pues, finalmente, en el dominio de toda una serie de ejercicios de poder, en estas pequeñas técnicas, es donde han podido investirse y funcionar estos nuevos mecanismos. Lo que ha sucedido en el ejército y en los colegios se puede constatar igualmente en los talleres a lo largo del siglo XIX. Es lo que yo llamaría tecnología individualizante del poder, una tecnología que mira a fondo a los individuos, hasta en su cuerpo, en su comportamiento; es, a grandes rasgos, una especie de anatomía política, de anatomopolítica, una anatomía que se dirige a los individuos hasta anatomizarlos.

Se trata de una familia de tecnologías de poder que apareció en los siglos XVII y XVIII. Disponemos de otra familia de tecnologías de poder que apareció un poco más tarde, en la segunda mitad del XVIII, y que se desarrolló (hay que decir, para vergüenza de Francia, que la primera fue desarrollada sobre todo en Francia y Alemania) en especial en Inglaterra: tecnologías que no apuntan a los individuos en tanto que individuos sino, por el contrario, a la población. En otras palabras, el siglo XVIII descubrió algo capital: que el poder no se ejerce simplemente sobre los súbditos; ésta era la tesis fundamental de la monarquía, según la cual existe el soberano y los súbditos. Se descubre que sobre lo que se ejerce el poder es sobre la población. ¿Y qué quiere decir población? No quiere decir simplemente un grupo humano numeroso, sino seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos y leyes biológicas. Una población tiene una tasa de natalidad, de mortalidad, tiene una curva y una pirámide de edad, una morbilidad, un estado de salud, una población puede perecer o puede, por el contrario, desarrollarse.

Ahora bien, todo esto comienza a descubrirse en el siglo XVIII. Se cae en la cuenta, en consecuencia, de que la relación del poder con el súbdito (*sujet*) o, mejor, con el individuo, no debe ser simplemente esa forma de sujeción (*sujétion*) que permite al poder quitarle al súbdito los bienes, las riquezas y eventualmente su cuerpo y su sangre, sino que el poder se debe ejercer sobre los individuos en tanto que constituyen una especie de entidad biológica que se debe

tomar en consideración, si queremos utilizar a esta población como máquina para producir, producir riquezas, bienes, para producir otros individuos. El descubrimiento de la población es, a la par que el descubrimiento del individuo y del cuerpo adiestrables, el otro gran núcleo tecnológico en torno al cual se han transformado los procedimientos políticos de Occidente. En este momento se inventó lo que llamaré, por oposición a la anatomopolítica que he mencionado antes, la biopolítica. En este preciso momento es cuando vemos aparecer problemas como los del hábitat, las condiciones de vida en una ciudad, la higiene pública, la modificación de la relación entre natalidad y mortalidad. Surge entonces la cuestión de saber cómo podemos hacer que la gente tenga más hijos, en todo caso cómo podemos regular el flujo de la población, cómo podemos regular igualmente la tasa de crecimiento de una población, las migraciones. Y a partir de aquí toda una serie de técnicas de observación entre las cuales está evidentemente la estadística, pero también todos los grandes organismos administrativos, económicos y políticos se encargan de esta regulación de la población. En la tecnología del poder han tenido lugar dos grandes revoluciones: el descubrimiento de la disciplina y el descubrimiento de la regulación y el perfeccionamiento de una anatomopolítica y el de una biopolítica.

La vida llega a ser entonces, a partir del siglo XVIII, un objeto de poder. La vida y el cuerpo. Antes no había más que súbditos (*sujets*), sujetos (*sujets*) jurídicos a los que, por otra parte, se podía quitar los bienes y también la vida. Ahora hay cuerpos y poblaciones. El poder se hace materialista. Deja de ser esencialmente jurídico. Debe tratar con cosas reales como son el cuerpo y la vida. La vida entra en el dominio del poder: mutación capital, una de las más importantes sin duda en la historia de las sociedades humanas; y es evidente que se puede ver cómo el sexo ha llegado a ser, a partir de entonces, es decir, justamente a partir del siglo XVIII, un elemento absolutamente capital, pues, en el fondo, el sexo está colocado exactamente en el punto de articulación entre las disciplinas individuales del cuerpo y las regulaciones de la población. Cabe asegurar la vigilancia de los individuos a partir del sexo, y se puede comprender por qué en el siglo XVIII, y precisamente en los colegios, la sexualidad de los adolescentes se convirtió en un problema médico, un problema moral, casi un problema político de primera importancia, ya que a través —y bajo el pretexto de— ese control de la sexualidad, se puede vigilar a los colegiales, a los adolescentes a lo largo de su vida, en cada instante, incluso durante el sueño. El sexo

será un instrumento de «la acción de disciplinar», uno de los elementos esenciales de la anatomopolítica de la que he hablado; pero, por otro lado, el sexo asegura la reproducción de las poblaciones, y mediante el sexo, mediante una política del sexo, podemos cambiar la relación entre la natalidad y la mortalidad. En cualquier caso, la política del sexo va a integrarse dentro de toda esa política de la vida que llegará a ser tan importante en el siglo XIX. El sexo está en la bisagra entre la anatomopolítica y la biopolítica, en la encrucijada de las disciplinas y las regulaciones, y en esta función es como ha llegado ser, al final del siglo XIX, una pieza política de primera magnitud para hacer de la sociedad una máquina de producción.

*

M. Foucault: ¿Desean ustedes hacer alguna pregunta?

Un oyente: ¿Qué productividad pretende el poder en las prisiones?

M. Foucault: Ésa es una larga historia. El sistema de la prisión, quiero decir de la prisión represiva, la prisión como castigo, fue establecido muy tarde, prácticamente a finales del siglo XVIII. Con anterioridad a esa época, la prisión no era un castigo legal; se hacía prisionera a la gente simplemente para retenerla antes de instruirles un proceso y no, salvo casos excepcionales, para castigarles. Pues bien, se crearon las prisiones como sistema de represión, afirmando lo siguiente: la prisión será un sistema de reeducación de los criminales. Después de una estancia en prisión, gracias a una domesticación de tipo militar y escolar, vamos a poder transformar al delincuente en un individuo que obedezca las leyes. Con su paso por la prisión, se buscaba la producción de individuos obedientes.

Ahora bien, muy pronto, desde los primeros tiempos del sistema de prisiones, se cayó en la cuenta de que no conducía de ninguna manera a ese resultado, sino que producía realmente un resultado exactamente opuesto: cuanto más tiempo pasaba el individuo en prisión, menos se reeducaba y era más delincuente. No solamente nula productividad, sino productividad negativa. En consecuencia, normalmente el sistema de prisiones hubiera debido desaparecer. Sin embargo ha permanecido, continúa y cuando preguntamos a la gente qué se podría instaurar en lugar de las prisiones, nadie responde.

¿Por qué siguen existiendo las prisiones a pesar de resultar contraproducentes? Yo respondería: precisamente porque producen de-

lincuentes y la delincuencia tiene cierta utilidad económico-política en las sociedades que conocemos. Podemos desvelar fácilmente la utilidad económico-política de la delincuencia: primero, cuantos más delincuentes haya, más crímenes habrá, cuanto más crímenes, más miedo habrá en la población, y cuanto más miedo haya, más aceptable, e incluso deseable, será el sistema de control policial. La existencia de ese pequeño peligro interno permanente es una de las condiciones de aceptabilidad de este sistema de control, lo que explica por qué en los periódicos, en la radio, en la televisión, en todos los países del mundo sin excepción alguna, se dedica tanto espacio a la criminalidad, como si cada día se tratase de una novedad. Desde 1830, en todos los países del mundo se han desarrollado campañas sobre el tema del crecimiento de la delincuencia, hecho que no ha sido demostrado nunca; pero esta supuesta presencia, esta amenaza, este crecimiento de la delincuencia, es un factor de aceptación de los controles.

Sin embargo, esto no es todo. La delincuencia es útil económicamente. Vean la cantidad de tráficos perfectamente lucrativos e inscritos en la ganancia capitalista que pasan por la delincuencia: la prostitución, por ejemplo —todo el mundo sabe que el control de la prostitución en todos los países de Europa (no sé si esto ocurrirá también en Brasil) es ejercido por gente cuya profesión se llama proxenetismo y todos ellos son ex delincuentes cuya función es canalizar los beneficios recibidos a partir del placer sexual hacia circuitos económicos tales como la hostelería, y hacia cuentas bancarias—. La prostitución ha permitido que el placer sexual de la gente llegue a ser oneroso, y el marco en el que se desenvuelve ha permitido derivar el beneficio del placer sexual hacia determinados circuitos. El tráfico de armas, el tráfico de drogas, en síntesis toda una serie de tráficos que, por una razón u otra, no pueden ser efectuados directa y legalmente en la sociedad, pasan por la delincuencia, que de esta forma los asegura.

A esto hemos de añadir el hecho de que la delincuencia sirve masivamente en el siglo XIX, y continúa haciéndolo en el siglo XX, para toda una serie de operaciones políticas, tales como abortar las huelgas, infiltrarse en los sindicatos obreros, servir de mano de obra y de guardia personal para los jefes de los partidos políticos, incluidos los más y los menos dignos. Aquí estoy hablando más concretamente de Francia, donde los partidos políticos tienen una mano de obra que va desde los que pegan carteles hasta los matones, mano de obra que está formada por delincuentes. De este modo tenemos toda una serie de instituciones económicas y políticas que funcionan sobre la base de la delincuencia y, en esta medida, la prisión que llega a fabricar un delincuente profesional tiene su utilidad y su productividad.

Un oyente: En primer lugar, me gustaría expresar el placer que me produce escucharle, verle, releer sus libros. Todas mis preguntas se centran en la crítica que Dominique[d] le ha hecho: si da usted un paso adelante más, dejará de ser un arqueólogo, el arqueólogo del saber, si da ese paso, caerá en el materialismo histórico. Éste es el fondo de la cuestión. A continuación, me gustaría saber por qué afirma usted que los que sostienen el materialismo histórico y el psicoanálisis no están seguros de sí mismos, no están seguros de la cientificidad de sus posiciones. Lo primero que me sorprende, después de haber leído acerca de la diferencia entre *refoulement* y *répression*,[e] diferencia que no tenemos en nuestro idioma, es que usted comience a hablar de represión general sin distinguirla de *refoulement*. Realmente me sorprende. La segunda sorpresa es que en el intento de trazar una anatomía de lo social apoyándose en la disciplina en el ejército, utilice usted la misma terminología que hoy utilizan los abogados en Brasil. En el congreso de la OAB[f] que se ha desarrollado últimamente en Salvador, los abogados empleaban con frecuencia las palabras «compensar» y «disciplinar» para definir su función jurídica. Curiosamente, usted usa los mismos términos para hablar del poder, utiliza el mismo lenguaje jurídico. Lo que le pregunto es si, por tanto, no cae en el mismo discurso aparente de la sociedad capitalista, en la ilusión del poder, discurso que ahora comienzan a utilizar estos juristas. Así, la nueva ley de las sociedades anónimas se presenta como un instrumento para disciplinar los monopolios, pero lo que representa realmente es un preciado instrumento tecnológico muy avanzado que obedece a determinaciones independientes de la voluntad de los juristas, a saber, las necesidades de reproducción del capital. Además, en este sentido me sorprende que, a la par que usted establece una dialéctica entre tecnología y disciplina, use la misma terminología. Y mi última sorpresa es que tome la población como elemento de análi-

[d] El participante se refiere al artículo de Dominique Lecourt «Sur l'archéologie et le savoir», *La Pensée*, nº 152, agosto de 1970, págs. 69-87, reproducido en Lecourt (D.), *Pour une critique de l'epistémologie*, París, Maspero, col. «Théories», 1972, págs. 98-183 (trad. cast.: *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1973, págs. 97-130).

[e] Aparecen también en francés en el original en portugués.

[f] *Orden dos Advogados do Brasil*: Orden de los Abogados de Brasil.

sis social, volviendo así a un período anterior a aquel en que Marx critica a Ricardo.

M. Foucault: Hay un problema de tiempo. De todas formas, nos vamos a reunir mañana por la tarde a partir de las 15,30 horas, y entonces, mejor que ahora, podremos discutir extensamente estas importantes cuestiones. Voy a intentar responder brevemente a las dos preguntas y mañana, si le parece bien, las plantea usted de nuevo. ¿De acuerdo? Vayamos al tema general de la pregunta. Del problema de Lecourt y del materialismo histórico hablaremos mañana, pero sobre los otros dos puntos, tiene usted razón, pues se refieren a lo que he afirmado esta mañana. En primer lugar, no he hablado de represión (*refoulement*), he hablado de represión general (*répression*),[g] de prohibición y de ley. Ello se debe al carácter necesariamente breve y alusivo de lo que puedo decir en tan poco tiempo. El pensamiento de Freud es, en efecto, mucho más sutil que la imagen que he dado aquí. En torno a esta noción de represión se sitúa el debate entre, digamos, *grosso modo*, Reich y los reichianos, Marcuse y, por otro lado, los psicoanalistas más propiamente tales, como Melanie Klein y sobre todo Lacan. Pues la noción de represión puede ser utilizada por un análisis de los mecanismos sociales de la represión general, sosteniendo que la instancia que determina la represión es una determinada realidad social que se impone como principio de realidad y provoca inmediatamente la represión.

A grandes rasgos, es un análisis reichiano modificado por Marcuse con la noción de hiperrepresión (*sur-repression*).[h] Y del otro lado, tiene usted a los lacanianos que retoman la noción de represión y afirman: no se trata de nada de eso, cuando Freud habla de represión, no piensa en la represión general, piensa más bien en cierto mecanismo constitutivo del deseo; pues, para Freud, dice Lacan, no hay deseo no reprimido (*refoulé*): el deseo no existe como deseo más que porque es reprimido y porque lo que constituye el deseo es la ley, y así extrae de la noción de ley la noción de represión.

Hay, en consecuencia, dos interpretaciones: la interpretación por la represión y la interpretación por la ley, que de hecho describen dos fenómenos o dos procesos absolutamente diferentes. Es verdad que en Freud, y según del texto de que se trate, puede ser utilizada la noción de represión en un sentido o en otro. No he hablado más que de represión general para evitar este difícil problema de interpretación freudiana, ya que los historiadores de la sexualidad no han utilizado nunca otra noción que la de represión general, y esto por una razón muy sencilla: esta noción hace aparecer los contornos sociales que determinan la represión. Así pues, podemos hacer la historia de la represión a partir de la noción de represión general, mientras que a partir de la noción de prohibición —que, en cierto modo, es más o menos isomórfica en todas las sociedades— no podemos hacer la historia de la sexualidad. Por esta razón he evitado la noción de represión y he hablado únicamente de represión general.

En segundo lugar, me sorprende mucho que los abogados utilicen la palabra «disciplina» —en cuanto a la palabra «compensar», no la he empleado ni una sola vez—. Desde esta perspectiva me gustaría decir lo siguiente: creo que, a partir de la aparición de lo que he denominado biopoder o anatomopolítica, vivimos en una sociedad que está dejando de ser una sociedad jurídica. La sociedad jurídica ha sido la sociedad monárquica. Las sociedades europeas que van del siglo XII al XVIII han sido esencialmente sociedades jurídicas en las que el problema del derecho era el problema fundamental: se combatía por él, se hacían revoluciones por él. A partir del siglo XIX, en las sociedades que se presentaban como sociedades de derecho, con Parlamentos, legislaciones, códigos y tribunales, de hecho había un mecanismo de poder completamente distinto que se infiltraba, que no obedecía a formas jurídicas y que no tenía como principio fundamental la ley, sino más bien el principio de la norma, y ya no tenía como instrumento los tribunales, la ley y

[g] El término *refoulement* alude a la represión generada por las instancias psíquicas del sujeto, mientras que *répression* se refiere a la represión ejercida por un poder de tipo institucional o social. No vale, en todo caso, la caricatura de identificarlos, respectivamente, con una represión interior y una represión exterior. Tampoco parece adecuado aludir a *répression* sólo en términos de censura. Se trata en ambos casos de represión. El asunto es el mutuo juego y relación entre «*refoulement*», que traducimos por «*represión*», y «*répression*», que vertemos por «*represión general*». La represión puede ser tal que la represión general se vuelva deseada, dejando de ser consciente. Así, la represión llega a ser un medio al servicio de la represión general. (Véase Deleuze (G.), *Anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, pág. 139; trad. cast.: *El anti-Edipo*, Barcelona, Paidós, 1985, pág. 125). Foucault recuerda que también algunos han señalado que la represión puede resultar de una determinada realidad social que se impone como principio de realidad. Cabe hacer, en todo caso, una historia de la represión a partir de la noción de represión general. (*N. del ed.*)

[h] Un excedente de represión. *Mais-repressao*, dice el texto portugués. Véase. Marcuse (H.), *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Londres, Routledge and Paul Keagan, 1956 (trad. cast.: *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1984).

el aparato judicial, sino la medicina, los controles sociales, la psiquiatría y la psicología. Estamos, por tanto, en un mundo disciplinario, en un mundo de la regulación. Creemos que estamos aún en un mundo de la ley, pero de hecho se trata de un tipo diferente de poder que está en vías de constitución, por medio de enlaces que ya no son jurídicos. De este modo, es perfectamente normal que encuentre la palabra «disciplina» en boca de abogados, incluso es interesante ver, respecto a un punto concreto, cómo la sociedad de la normalización (...)[i] a habitar y al mismo tiempo provocar la disfunción de la sociedad de derecho.

Vean lo que ocurre en el sistema penal. No sé qué sucede en Brasil, pero en los países de Europa como Alemania, Francia y Gran Bretaña prácticamente no existe un solo criminal de cierta importancia, y pronto no habrá una sola persona, que al pasar por los tribunales penales, no pase también por las manos de un especialista en medicina, en psiquiatría o en psicología. Esto sucede porque vivimos en una sociedad donde el crimen no es simple ni esencialmente la transgresión de la ley, sino más bien la desviación con respecto a la norma. En lo relativo a la penalidad, ahora no se habla más que en términos de neurosis, de desviación, de agresividad, de pulsión, como usted bien sabe. Así pues, cuando hablo de disciplina, de normalización, vuelvo a caer en un plano jurídico; por el contrario, los hombres del derecho, de la ley, los juristas, son los que se ven obligados a emplear este vocabulario de la disciplina y de la normalización. El que se hable de disciplina en el congreso de la OAB no hace sino confirmar lo que he dicho, y no que yo caiga en una concepción jurídica. Son ellos los que se han desplazado.

Un oyente: ¿Cómo ve usted la relación entre saber y poder? ¿La tecnología del poder provoca la perversión sexual o lo hace la anarquía biológica natural que existe en el hombre?

M. Foucault: Sobre este último punto, es decir, sobre lo que motiva, lo que explica el desarrollo de esta tecnología, no creo que podamos decir que sea el desarrollo biológico. He intentado mostrar lo contrario, es decir, cómo esta mutación de la tecnología del poder forma parte del desarrollo del capitalismo. Forma parte de ese desarrollo en la medida en que, por un lado, el desarrollo del capitalismo es lo que ha hecho necesaria esta mutación tecnológica, pero, a su vez, esta mutación ha posibilitado el desarrollo del capitalismo; en

[i] Laguna en la transcripción de la cinta, indicada en el texto brasileño.

pocas palabras, se trata de una implicación permanente de dos movimientos que están de alguna manera engranados el uno en el otro.

Y ahora la otra pregunta, la que se refería al hecho de que las relaciones de poder tienen (...)[j] cuando el placer y el poder están de acuerdo. Éste es un problema muy importante. Lo que quiero señalar en resumidas cuentas es que esto es precisamente lo que parece caracterizar los mecanismos empleados en nuestras sociedades, lo que hace que asimismo no podamos decir, sin más, que el poder tiene como función impedir y prohibir. Si admitimos que el poder sólo tiene como función prohibir, estamos obligados a inventar otros tipos de mecanismos —Lacan tuvo que hacerlo y los demás también— para poder decir: «Vean, nos identificamos con el poder»; así indicamos que hay una relación masoquista de poder que se establece y que hace que amemos al que prohíbe. Pero, por el contrario, si se admite que la función del poder no es esencialmente la de prohibir, sino la de producir, producir placer, en este momento se puede comprender a la vez cómo podemos obedecer al poder y encontrar en esta obediencia un placer que no es necesariamente masoquista. Los niños nos pueden servir de ejemplo. Creo que la manera en que se ha hecho de la sexualidad de los niños un problema fundamental para la familia burguesa del siglo XIX ha dado lugar y ha posibilitado un gran número de controles sobre la familia, sobre los padres, sobre los hijos, y ha creado al mismo tiempo toda una serie de placeres nuevos: el placer de los padres de vigilar a los hijos, el placer de los hijos de jugar con su propia sexualidad, contra sus padres y con sus padres, toda una nueva economía del placer en torno al cuerpo del niño. No es necesario decir que los padres, por masoquismo, se identifican con la ley...

Una oyente: No ha respondido usted a la pregunta que se le había formulado sobre la relación entre saber y poder, y del poder que usted, Michel, ejerce a través de su saber.

M. Foucault: Gracias por recordarme la pregunta. En efecto, debemos plantear esta cuestión. Creo que —en cualquier caso, éste es el sentido de los análisis que realizo, cuya fuente de inspiración se puede ver— las relaciones de poder no deben ser consideradas de una forma esquemática, del tipo: por un lado existen los que tienen el poder y, por otro, los que no lo tienen. Una vez más en esta cuestión, cierto marxismo académico utiliza con frecuencia la oposi-

[j] Nueva laguna en la transcripción de la cinta.

ción clase dominante *versus* clase dominada, discurso dominante *versus* discurso dominado. Ahora bien, no encontraremos nunca este dualismo en la obra de Marx sino que, por el contrario, se puede hallar en pensadores reaccionarios y racistas como Gobineau, que admiten que en una sociedad hay siempre dos clases, una dominada y otra que domina. Puede usted encontrar esto en muchos lugares, pero nunca en Marx porque, en efecto, Marx es demasiado astuto para admitir una cosa semejante; sabe perfectamente que lo que hace sólidas las relaciones de poder es que no acaban nunca, no existen por un lado algunos y por otro muchos; dichas relaciones pasan por todas partes: la clase obrera vuelve a transmitir relaciones de poder, ejerce relaciones de poder. Por el hecho de ser estudiante, ya está usted inserto en una cierta situación de poder; yo, en tanto que profesor, estoy en una situación de poder. Estoy en una situación de poder porque soy un hombre y no una mujer, y, por el hecho de que usted sí lo es, se encuentra también en una situación de poder, no la misma, pero todos nosotros lo estamos igualmente. Podemos decir de cualquiera que sabe algo: «Usted ejerce el poder». Es una crítica estúpida en la medida en que se limita a esto. Lo interesante es, en efecto, saber cómo en un grupo, en una clase o en una sociedad funcionan las mallas del poder, es decir, cuál es la localización de cada uno en el hilo del poder, cómo lo ejerce de nuevo, cómo lo conserva, cómo le repercute.

15. SUBJETIVIDAD Y VERDAD

«Subjectivité et vérité», *Annuaire du Collège de France, 81e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1980-1981*, 1981, págs. 385-389.

El curso de este año será objeto de una publicación próxima. Por tanto, será suficiente, por ahora, con ofrecer un breve resumen del mismo.

Con el título general de «Subjetividad y verdad», se trata de iniciar una indagación sobre los modos instituidos del conocimiento de sí y sobre su historia: ¿cómo ha sido establecido el sujeto, en diferentes momentos y en diferentes contextos institucionales, como lo ha sido un objeto de conocimiento posible, deseable o incluso indispensable? ¿Cómo la experiencia que se puede hacer de sí mismo y el saber que de ello se forma han sido organizados a través de ciertos esquemas? ¿Cómo se han definido, valorado, aconsejado o impuesto estos esquemas? Es evidente que ni el recurso a una experiencia originaria ni el estudio de las teorías filosóficas del alma, de las pasiones o del cuerpo pueden servir de eje principal en semejante investigación. El hilo conductor que parece más útil para llevar a cabo esta indagación está constituido por lo que podríamos llamar «técnicas de sí», es decir, por los procedimientos, existentes sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo. En suma, se trata de volver a situar el imperativo del «conocerse a sí mismo», que nos parece tan característico de nuestra civilización, en la interrogación más amplia que le sirve de contexto más o menos explícito: ¿qué hacer de sí mismo?, ¿qué trabajo llevar a cabo sobre sí?, ¿cómo «gobernarse» al ejercer acciones en las que uno mismo es el objetivo de dichas acciones, el

dominio en el que se aplican, el instrumento al que han recurrido y el sujeto que actúa?

El *Alcibíades* de Platón[a] se puede considerar como punto de partida: la cuestión del «cuidado de sí mismo» —*epiméleia heautoû*— aparece en este texto como el marco general dentro del que el imperativo del conocimiento de sí cobra su significación. La serie de estudios que cabe proyectar a partir de ese momento podría conformar de este modo una historia del «cuidado de sí mismo», entendido como experiencia, y también como técnica que elabora y transforma esta experiencia. Un proyecto de tales características se encuentra en la intersección de dos temas anteriormente tratados: una historia de la subjetividad y un análisis de las formas de «gubernamentalidad». Habíamos emprendido la historia de la subjetividad al estudiar las divisiones llevadas a cabo en la sociedad en nombre de la locura, de la enfermedad, de la delincuencia y de sus efectos sobre la constitución de un sujeto razonable y normal; la habíamos emprendido igualmente al intentar localizar los modos de objetivación del sujeto en saberes como los que conciernen al lenguaje, al trabajo y a la vida. Por lo que se refiere al estudio de la «gubernamentalidad», éste respondía a un doble objetivo: realizar la crítica necesaria de las concepciones corrientes del «poder» (pensado más o menos confusamente como un sistema unitario, organizado en torno a un centro que es al mismo tiempo su origen, y que debido a su dinámica interna tiende siempre a extenderse); y, por el contrario, analizarlo como un dominio de relaciones estratégicas entre individuos o grupos —relaciones en las que está en juego la conducta del otro o de los otros, y que recurren, según los casos, según el marco institucional en el que se desarrollan, según los grupos sociales o según las épocas, a procedimientos y técnicas diversas—. Los estudios ya publicados sobre el encarcelamiento y las disciplinas, los cursos consagrados a la razón de Estado y al «arte de gobernar», el volumen en preparación, con la colaboración de A. Farge, sobre las cartas cerradas, con sello real, que exigían el encarcelamiento o el destierro de una persona (*lettres de cachet*) en el siglo XVIII,[b] constituyen elementos de este análisis de la «gubernamentalidad».

La historia del «cuidado» y de las «técnicas» de sí sería, pues, un modo de llevar a cabo la historia de la subjetividad: no a través, sin

[a] Platón, *Alcibíades* I, en *Diálogos dudosos*, véase *Diálogos* VII, Madrid, Gredos, 1992, págs. 22-86.

[b] Foucault (M.) y Farge (A.), *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIII[e] siècle*, París, Gallimard-Julliard, col. «Archives», nº 91, 1982.

embargo, de las divisiones entre locos y no-locos, enfermos y no-enfermos, delincuentes y no-delincuentes, tampoco a través de la constitución de campos de objetividad científica que dan lugar al sujeto que vive, habla y trabaja, sino a través del emplazamiento y de las transformaciones en nuestra cultura de las «relaciones consigo mismo», con su armazón técnico y sus efectos de saber. Y de este modo se podría recuperar, bajo otro aspecto, la cuestión de la «gubernamentalidad»: el gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones habidas con algún otro (*autrui*) (según lo encontramos en la pedagogía, en los consejos de conducta, en la dirección espiritual, en la prescripción de modelos de vida, etc.).

*

El estudio efectuado este año ha delimitado el presente marco general de dos maneras. Limitación histórica: hemos estudiado lo que, en la cultura helénica y romana, se había desarrollado como «técnica de vida» o «técnica de existencia» entre los filósofos, los moralistas y los médicos del período comprendido entre el siglo I a. C. y siglo II d.C. Limitación también del dominio: dichas técnicas de vida sólo se han considerado en su aplicación a ese tipo de acto que los griegos llamaban *aphrodísia*; y para el que claramente nuestra noción de «sexualidad» constituye una traducción inadecuada. El problema planteado, por tanto, ha sido el siguiente: ¿cómo las técnicas de vida filosóficas y médicas han definido y regulado, en vísperas del desarrollo del cristianismo, la práctica de los actos sexuales —la *khrêsis aphrodísiôn*—? Podemos apreciar lo lejos que nos encontramos de una historia de la sexualidad organizada alrededor de la sólida vieja hipótesis represiva y de sus cuestiones habituales (¿cómo y por qué se reprime el deseo?). Se trata de los actos y de los placeres, y no del deseo. Se trata de la formación de sí a través de las técnicas de vida, y no de la inhibición mediante lo prohibido y la ley. Se trata de mostrar no cómo el sexo ha sido puesto a un lado, sino cómo ha comenzado esta larga historia que une en nuestras sociedades el sexo y el sujeto.

Sería completamente arbitrario vincular a tal o cual momento la primera emergencia del «cuidado de sí mismo» respecto a los actos sexuales. Pero el desglose propuesto (en torno a las técnicas de sí, en los siglos que preceden inmediatamente al cristianismo) tiene su justificación. Es cierto, en efecto, que la «tecnología de sí» —reflexión sobre los modos de vida, sobre las elecciones de existencia, sobre el modo de regular la propia conducta, de fijarse a uno mismo

fines y medios— ha conocido en el período helenístico y romano un gran desarrollo hasta el punto de haber absorbido buena parte de la actividad filosófica. Tal desarrollo no se puede separar del crecimiento de la sociedad urbana, de las nuevas distribuciones del poder político, ni de la importancia adquirida por la nueva aristocracia de turno en el Imperio romano. Este gobierno de sí, con las técnicas que le son propias, se emplaza «entre» las instituciones pedagógicas y las religiones de salvación. Por ello no hay que entender una sucesión cronológica, aunque es cierto que la cuestión de la formación de los futuros ciudadanos parece haber suscitado más interés y reflexión en la Grecia clásica, y la cuestión de la supervivencia y del más allá más ansiedad en épocas más tardías. No hace falta tampoco considerar que pedagogía, gobierno de sí y salvación constituyeran tres dominios completamente distintos, ni que pusieran en práctica nociones y métodos diferentes; de hecho, entre uno y otro había numerosos intercambios y una indudable continuidad. Esto no impide que la tecnología de sí destinada al adulto pueda ser analizada en la especificidad y la amplitud que adquirió en esta época, a condición de separarla de la oscuridad que retrospectivamente pudo arrojar sobre ella el prestigio de las instituciones pedagógicas y de las religiones de salvación.

Ahora bien, este arte del gobierno de sí tal como se desarrolló en el período helenístico y romano es importante para la ética de los actos sexuales y para su historia. Es aquí, en efecto —y no en el cristianismo— donde se formulan los principios del famoso esquema conyugal cuya historia ha sido tan larga: exclusión de toda actividad sexual fuera de la relación entre los esposos, destino procreador de estos actos, a costa de una finalidad de placer, función afectiva de la relación sexual en el vínculo conyugal. Pero hay más: en esta tecnología de sí vemos desarrollarse también una forma de inquietud respecto a los actos sexuales y sus efectos, cuya paternidad tenemos demasiada tendencia a atribuir al cristianismo (¡cuando no al capitalismo o a la «moral burguesa»!). Ciertamente, la cuestión de los actos sexuales está lejos de tener entonces la importancia que tendrá más tarde en la problemática cristiana de la carne y de la concupiscencia. La cuestión, por ejemplo, de la cólera o de los reveses de la fortuna tiene ciertamente una relevancia mucho mayor para los moralistas helenistas y romanos, que la cuestión de las relaciones sexuales; pero, aunque su lugar en el orden de preocupaciones no sea precisamente el primero, es importante subrayar el modo en que estas técnicas de sí ligan el conjunto de la existencia al régimen de los actos sexuales.

*

Hemos seleccionado, en el curso de este año, cuatro ejemplos de estas técnicas de sí en su relación con el régimen de las *aphrodísia*.

1. La interpretación de los sueños. La *Onirocrítica* de Artemidoro,[c] en los capítulos 78-80 del libro I, constituye, en este dominio, el documento fundamental. La cuestión que se plantea no atañe directamente a la práctica de los actos sexuales, sino más bien al uso que se ha de hacer de los sueños en los que dichos actos se representan. En este texto se trata de fijar el valor sintomático que hay que darles en la vida diaria: ¿qué acontecimientos favorables o desfavorables cabe esperar según que el sueño represente un tipo u otro de relación sexual? Un texto como éste no prescribe evidentemente una moral, sino que revela, a través del juego de significaciones positivas o negativas que presta a las imágenes del sueño, todo un juego de correlaciones (entre los actos sexuales y la vida social) y todo un sistema de apreciaciones diferenciales (jerarquizando entre sí los actos sexuales).

2. Los regímenes médicos. Se proponen directamente fijar a los actos sexuales una «medida». Merece destacarse que esta mesura no atañe prácticamente nunca a la forma del acto sexual (natural o no, normal o no), sino a su frecuencia y a su momento. Sólo se toman en consideración las variables cuantitativas y circunstanciales. El estudio del gran edificio teórico de Galeno muestra bien a las claras el vínculo establecido en el pensamiento médico y filosófico entre los actos sexuales y la muerte de los individuos. (Dado que cada ser vivo está condenado a morir, y sin embargo la especie debe vivir eternamente, la naturaleza ha inventado el mecanismo de la reproducción sexual.) Dicho estudio muestra asimismo el vínculo establecido entre el acto sexual y el gasto considerable, violento, paroxístico y peligroso del principio vital que este acto comporta. El estudio de los regímenes propiamente dichos (en Rufo de Éfeso, Ateneo, Galeno o Sorano) muestra, a través de las infinitas precauciones que recomiendan, la complejidad y la tenuidad de las relaciones establecidas entre los actos sexuales y la vida del individuo: extrema sensibilidad del acto sexual a todas las circunstancias externas o internas que pueden hacer de él algo perjudicial; inmensa extensión de los efectos de cada acto sexual sobre todas las partes y componentes del cuerpo.

[c] Artemidoro, *El libro de la interpretación de los sueños*, Madrid, Akal, 1999, libro I, caps. LXXVIII-LXXX, págs. 153-164.

3. La vida de matrimonio. Los tratados sobre el matrimonio han sido, durante el período considerado, muy numerosos. Lo que queda de Musonio Rufo, de Antípatro de Tarso o de Hiérocles, así como las obras de Plutarco muestran no sólo la valoración del matrimonio (que parece corresponder, según los historiadores, a un fenómeno social), sino una concepción nueva de la relación matrimonial: a los principios tradicionales de la complementariedad de los dos sexos necesarios para el orden de la «casa» se añaden el ideal de una relación dual, que comprende todos los aspectos de la vida de ambos cónyuges, y que establece de manera definitiva lazos afectivos personales. En esta relación, los actos sexuales han de encontrar sus lugares exclusivos (condena consiguientemente del adulterio entendido, por Musonio Rufo, no como el hecho de atentar contra los privilegios de un marido, sino como el hecho de perjudicar al lazo conyugal, que liga tanto al marido como a la mujer).[d] Dichos actos deben, de este modo, estar ordenados a la procreación, pues éste es el fin dado por la naturaleza al matrimonio. Han de obedecer, por último, a una regulación interna exigida por el pudor, la ternura recíproca y el respeto del otro (sobre este punto concreto, las indicaciones más numerosas e interesantes se encuentran en Plutarco).

4. La elección de los amores. La comparación clásica entre los dos amores —el destinado a las mujeres y el destinado a los muchachos— ha dejado, en el período considerado, dos textos importantes: el *Diálogo sobre el amor* de Plutarco y los *Amores* del Pseudo-Luciano.[e] El análisis de estos dos textos atestigua la permanencia de un problema que la época clásica conocía bien: la dificultad de dar estatuto y justificación a las relaciones sexuales de la pederastia. El diálogo del Pseudo-Luciano termina irónicamente con el recuerdo preciso de estos actos que la Erótica de los muchachos trataba de elidir en nombre de la amistad, de la virtud y de la pedagogía. El texto de Plutarco, mucho más elaborado, pone de manifiesto la reciprocidad del consentimiento al placer como elemento esencial de las *aphrodísia*; muestra que semejante reciprocidad en el placer sólo puede existir entre un hombre y una mujer; mejor aún, en la conyugalidad, que sirve para renovar regularmente el pacto del matrimonio.

[d] Musonio Rufo (C.), *Disertaciones. Sobre los placeres amorosos*, Madrid, Gredos, 1995, XII, págs. 112-114.

[e] Pseudo-Luciano, *Amores*, parágrafo 53,, en *Obras*, Madrid, Gredos, 1990, vol. III, págs. 116-158, págs. 155-157. Plutarco, *Sobre el amor*, en *Obras morales y de costumbres* (*Moralia*), Madrid, Akal, 1987, 769b, págs. 279-341.

16. EL COMBATE DE LA CASTIDAD

«Le combat de la chasteté», *Communications*, nº 35, *Sexualités occidentales*, mayo de 1982, págs. 15-25.

Este texto está tomado del tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*.[a] Tras haber consultado con Philippe Ariès sobre la orientación general de la presente recopilación, he pensado que este texto estaba en consonancia con los demás estudios. Nos parece, en efecto, que la idea que se suele formar corrientemente de la ética sexual cristiana ha de ser revisada profundamente; y que, por otra parte, el valor central de la cuestión de la masturbación tiene un origen muy distinto del de la campaña de los médicos en los siglos XVIII y XIX.

El combate de la castidad lo analizó Casiano en el capítulo sexto de las *Instituciones*, «Del espíritu de fornicación», y en diversas *Conferencias*: la cuarta sobre «La concupiscencia de la carne y del espíritu», la quinta sobre «Los ocho vicios principales», la duodécima sobre «la castidad» y la vigésimo-segunda sobre las «Ilusiones nocturnas». Figura en segundo lugar en una lista de ocho combates,[1] en la forma de una lucha contra el espíritu de fornicación. Esta fornicación, a su vez, se subdivide en tres subcategorías.[2] Cuadro en apariencia muy poco jurídico si se compara con los catálogos de faltas tal como se encontrarán en el momento en que la Iglesia medieval organice el sacramento de la penitencia según el

[a] Se trata de *Les aveux de la chair*, que no llegó a publicarse. En estas fechas, *El uso de los placeres* no había sido escindido en dos volúmenes. Actualmente hablaríamos del cuarto tomo de la *Historia de la sexualidad*: 1. *La voluntad de saber*, 2. *El uso de los placeres*, 3. *El cuidado de sí*, 4. *Las confesiones de la carne* (inédito). (*N. del ed.*)

[1] Los otros siete son la gula, la avaricia, la cólera, la pereza, la acidia, la vanagloria y la soberbia.

[2] Véase *infra*, pág. 265.

modelo de una jurisdicción. Pero las especificaciones propuestas por Casiano tienen sin duda un sentido diferente.

Examinemos en primer lugar el sitio que ocupa la fornicación entre los demás espíritus del mal.

Casiano completa el cuadro de los ocho espíritus del mal mediante reagrupamientos internos. Establece parejas de vicios que mantienen entre sí relaciones particulares de «alianza» y de «comunidad»:[3] soberbia y vanagloria, pereza y acidia, avaricia e ira. La lujuria forma pareja con la gula. Por diversas razones. Porque son dos vicios «naturales», innatos en nosotros, de los que por consiguiente nos es muy difícil deshacernos; porque son dos vicios que implican la participación del cuerpo no solamente para formarse sino para cumplir su objetivo; porque, finalmente, hay entre ellos vínculos de causalidad muy directa: el exceso de alimento es el que atiza en el cuerpo el deseo de la fornicación.[4] Y ya sea porque se asocia así sólidamente a la gula, ya sea, por el contrario, a causa de su naturaleza propia, el espíritu de fornicación desempeña, en relación con otros vicios de los que forma parte, un papel privilegiado.

En primer lugar, en la cadena causal. Casiano subraya el hecho de que los vicios nos son independientes unos de otros, aunque cada individuo, de manera más particular, puede ser atacado por uno u otro.[5] Un vector causal los vincula entre sí: comienza con la gula, que nace con el cuerpo y atiza la lujuria; después esta primera pareja engendra la avaricia, entendida como atadura a los bienes terrestres, la cual hace que nazcan las rivalidades, las disputas y la cólera; de donde procede el abatimiento de la tristeza, que provoca la repugnancia de toda la vida monástica y la acidia. Tal encadenamiento supone que nunca se podrá vencer un vicio si no se ha triunfado sobre aquel en que se apoya. «La derrota del primero aplaca al que lo sigue; vencido aquél, éste languidece sin más esfuerzo.» Antes que las demás, la pareja gula-lujuria, como «un árbol

[3] Casiano (J.), «Conferencia del Abad Serapión», V, 10, en *Colaciones*, Madrid, Rialp, 2 vols., 2ª ed., 1998, véase t. I, págs. 228-230. Se ofrecen en la medida de lo posible las páginas correspondientes a la traducción castellana citada. Ésta opta, y no es el único caso, por eliminar algunos apartados que, precisamente, importan a Foucault. No parece deberse a un olvido. Otro tanto ocurre, en ocasiones, con las *Instituciones cenobíticas*. (*N. del ed.*)

[4] Casiano (J.), *Instituciones cenobíticas*, Madrid, Rialp, 1957, libro V, págs 167-229, y «Conferencia del Abad Serapión», en *Colaciones*, V, *op. cit.*, t. I, págs. 213-259.

[5] «Conferencia del Abad Serapión», V, 13-14, en *Colaciones*, *op. cit.*, t. I, págs. 238-241.

gigante que extiende a lo lejos su sombra», debe ser arrancada de raíz. De ahí la importancia ascética del ayuno como medio para vencer la gula y poner fin a la fornicación. Ahí se encuentra la base del ejercicio ascético, porque ahí se halla el comienzo de la cadena causal.

El espíritu de fornicación ocupa también una posición dialéctica singular en relación con los últimos vicios y sobre todo con la soberbia. En efecto, para Casiano, soberbia y vanagloria no pertenecen a la cadena causal del resto de los vicios. Lejos de ser engendrados por éstos, son provocados por la victoria que se consigue sobre ellos:[6] soberbia «carnal» frente a los demás por la exhibición que uno hace de sus ayunos, de su castidad, de su pobreza, etc.; soberbia «espiritual» que hace que se crea que este progreso sólo se debe a sus méritos.[7] Vicio de la derrota de los vicios al que sigue una caída tanto más pesada cuanto que procede de más arriba. Y la fornicación, el más vergonzoso de todos los vicios, aquel que más hace sonrojar, constituye la consecuencia de la soberbia —castigo, pero también tentación, prueba que Dios le envía al presuntuoso para recordarle que la debilidad de la carne le amenaza siempre si la gracia no viene a socorrerlo—. «Ya que alguien ha gozado durante mucho tiempo de la pureza del corazón y del cuerpo, por una sucesión natural [...] en cierta medida se glorifica hasta el fondo de sí mismo [...]. También el Señor obra del mejor modo, por su bien, al abandonarlo: la pureza que tanta seguridad le daba comienza a trastornarlo; en medio de la prosperidad espiritual, él se ve tambalear.»[8] En el gran ciclo de los combates, en el momento en que el alma ya sólo tiene que luchar contra sí, los aguijones de la carne se dejan sentir de nuevo, marcando de este modo el inacabamiento necesario de esta lucha y amenazándola con un perpetuo volver a comenzar.

Finalmente, la fornicación tiene con respecto al resto de los vicios cierto privilegio ontológico, que le confiere una importancia ascética particular. Tiene, en efecto, como la gula, sus raíces en el

[6] «Conferencia del Abad Serapión», V, 10, en *Colaciones*, *op. cit.*, t. I, págs. 228-230.

[7] *Instituciones cenobíticas*, XII, 2, *op. cit.*, págs. 407-408.

[8] «Segunda conferencia del Abad Queremón», XII, 6, en *Colaciones*, *op. cit.*, t. II, págs. 59-64. Véanse ejemplos de la caída en el espíritu de fornicación, en el orgullo y en la soberbia y en la presunción en «Segunda conferencia del Abad Moisés», II, 3, *Colaciones*, *op. cit.*, t. I, págs. 107-116; y sobre todo en *Instituciones cenobíticas*, XII, 20 y 21, *op. cit.*, págs. 433-436, donde las faltas contra la humildad son sancionadas por las tentaciones más humillantes, como la de un deseo *contra usum naturae*.

cuerpo. Imposible vencerla sin someterlo a maceraciones; mientras que la cólera o la tristeza se combaten «únicamente mediante la industria del alma», ésta no puede ser arrancada de raíz sin «la mortificación corporal, las vigilias, los ayunos, el trabajo que quebranta el cuerpo».[9] Lo que no excluye, sino al contrario, el combate que el alma debe entablar contra sí misma, ya que la fornicación puede nacer de pensamientos, de imágenes, de recuerdos: «Cuando el demonio, merced a su sutil astucia, ha insinuado en nuestro corazón el recuerdo de la mujer, empezando por nuestra madre, nuestras hermanas, nuestras parientes o algunas mujeres piadosas, debemos lo más rápidamente posible ahuyentar esos recuerdos de nosotros, por temor a que si nos demoramos en ellos demasiado el tentador no aproveche la ocasión para insensiblemente hacernos a continuación pensar en otras mujeres».[10] Sin embargo, la fornicación tiene con la gula una diferencia capital. El combate contra ésta debe estar dirigido con mesura, porque no se podría renunciar a todo alimento: «Hay que atender a las exigencias de la vida... por temor a que el cuerpo, agotado por nuestra culpa, no pueda cumplir ejercicios espirituales necesarios».[11] Debemos mantener a distancia esa inclinación natural al alimento, tomarla sin pasión, pero no tenemos que arrancarla; tiene una legitimidad natural; negarla totalmente, es decir, hasta la muerte, supondría cargar su alma con un crimen. En cambio, no hay límite en la lucha contra el espíritu de fornicación; todo lo que puede llevarnos a él debe ser extirpado y ninguna exigencia natural podría justificar, en este dominio, la satisfacción de una necesidad. Se trata, por tanto, de hacer que muera por entero una inclinación cuya supresión no lleva consigo la muerte de nuestro cuerpo. La fornicación es el único de los ocho vicios a la vez innato, natural, corporal en su origen y que es preciso destruir enteramente como hay que hacerlo con los vicios del alma que son la avaricia o la soberbia. Mortificación radical por consiguiente que nos deja vivir en nuestro cuerpo eximiéndonos de la carne. «Salir de la carne permaneciendo en el cuerpo.»[12] A este más allá de la naturaleza, en la existencia terrenal, es al que la lucha contra la fornicación nos da acceso. Nos «arranca del fango terrestre». Nos hace vivir en este mundo una vida que no es de este

[9] «Conferencia del Abad Serapión», V, 4, en *Colaciones*, *op. cit.*, t. I, págs. 216-220.

[10] *Instituciones cenobíticas*, VI, 13, *op. cit.*, págs. 247-249, véase espec. pág. 247.

[11] *Instituciones cenobíticas*, V, 8, *op. cit.*, págs. 181-182.

[12] *Instituciones cenobíticas*, VI, 6, *op. cit.*, págs. 239-240.

mundo. Puesto que es la más radical, esta mortificación desde aquí abajo nos proporciona la más elevada promesa: «En la carne parásita», ella confiere «la ciudadanía que se ha prometido poseer a los santos, una vez liberados de la corrupción carnal».[13]

Así pues, se ve cómo la fornicación, aun siendo uno de los ocho elementos del cuadro de los vicios, se encuentra en relación con los demás en una posición particular: en la cabeza del encadenamiento causal, al principio de un nuevo comienzo de las caídas y del combate, en uno de los puntos más difíciles y más decisivos del combate ascético.

Casiano, en la quinta conferencia, divide el vicio de la fornicación en tres especies. La primera consiste en la «conjunción de los dos sexos» (*commixtio sexus utriusque*), la segunda se realiza «sin contacto con la mujer» (*absque femineo tactu*) —lo que le valió a Onán su condenación—; la tercera es «concebida por el espíritu y el pensamiento».[14] Se recoge casi la misma distinción en la duodécima conferencia: la conjunción carnal (*carnalis commixtio*) a la que Casiano da aquí el nombre de *fornicatio* en sentido restringido; después la impureza, *immunditia*, que se produce sin contacto con una mujer, cuando se duerme o se vela: se debe a la «incuria de un espíritu sin circunspección»; finalmente la *libido* que se desarrolla en los «repliegues del alma», y sin que haya «pasión corporal» (*sine passione corporis*).[15] Es importante esta especificación porque sólo ella permite comprender lo que Casiano entiende por el término general de *fornicatio*, del que por lo demás no da ninguna definición de conjunto. Pero es importante sobre todo por el uso que hace de estas tres categorías, tan diferente del que se podría encontrar en muchos textos anteriores.

Existía en efecto una trilogía tradicional de pecados de la carne: el adulterio, la fornicación (que designaba la relaciones sexuales fuera del matrimonio) y la «corrupción de niños». Son las tres categorías, en cualquier caso, que se encuentran en la *Didaché*: «No cometerás adulterio, no cometerás fornicación, no seducirás a los muchachos».[16] También se encuentran en la carta de Bernabé:

[13] *Ibíd.*

[14] «Conferencia del Abad Serapión», V, 11, en *Colaciones*, *op. cit.*, t. I, págs. 232-233.

[15] «Segunda conferencia del Abad Queremón», XII, 2, en *Colaciones*, *op. cit.*, t. II, págs. 51-53. Casiano apoya su tripartición en un pasaje de la epístola a los Colosenses, 3, 5.

[16] *Didaché*, II, 2, en *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudo Bernabé*, Madrid, Nueva, 1992, págs. 16-111, véase esp. pág. 85.

«No cometas ni fornicación ni adulterio, no corrompas a los niños».[17] Más tarde, con frecuencia, sólo se retienen los dos primeros términos —la fornicación, que designa todas las faltas sexuales en general y el adulterio, que se refiere a aquellas que transgreden la obligación de fidelidad en el matrimonio—.[18] Pero, de cualquier manera, era muy habitual combinar esta enumeración de preceptos concernientes a la codicia de pensamiento o de miradas, o a todo aquello que puede conducir a la consumación de un acto sexual prohibido: «No seas codicioso, porque la codicia conduce a la fornicación, cuídate de declaraciones obscenas y de miradas descaradas, porque todo eso engendra adúlteros».[19]

El análisis de Casiano tiene estas dos particularidades: no otorga un lugar particular al adulterio, que entra en la categoría de la fornicación en el sentido estricto, y sobre todo no presta atención más que a las otras dos categorías. En ninguna parte, en los diferentes textos donde evoca el combate de la castidad, habla de relaciones sexuales propiamente dichas. En ningún lugar se consideran los diferentes «pecados» posibles según el acto cometido, la pareja con la que se comete, su edad, su sexo, las relaciones de parentesco que podría tener con ella. Ninguna de las categorías que en la Edad Media constituyeron la gran codificación de los pecados de lujuria aparece aquí. Sin duda Casiano, al dirigirse a monjes, que habían hecho voto de renuncia a toda relación sexual, no tenía que recordar explícitamente lo que es previo. No obstante, hay que anotar que en un punto importante de la vida cenobita, que había suscitado en Basilio de Cesarea o en Juan Crisóstomo, recomendaciones precisas,[20] Casiano

[17] *Epístola del Pseudo Bernabé*, XIX, 4, en *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudo Bernabé*, *op. cit.*, págs. 125-231, véase esp. pág. 225. Un poco más arriba, a propósito de las prohibiciones alimentarias, el mismo texto interpreta la abstención de comer hiena como prohibición del adulterio; la de comer liebre, como prohibición de la seducción de niños; la de comer comadreja, como condena de las relaciones bucales.

[18] Así san Agustín, «Sermón 53», *Sermones*, en *Obras*, Madrid, B.A.C., 1958, t. VII, págs. 540-554.

[19] *Didaché*, III, 3, en *Didaché. Doctrina Apostolorum. Carta del Pseudo Bernabé*, *op. cit.*, pág. 87.

[20] Basilio de Cesarea, *Exhortación a la renuncia del mundo*, 5: «Evita todo comercio, toda relación con los jóvenes cofrades de tu edad. Huye de ellos como del fuego. Numerosos, por desgracia, son los que por su intermedio el enemigo ha incendiado y entregado a las llamas eternas». Véanse las precauciones indicadas en las *Grandes reglas* (34) y las *Reglas breves* (220). Véase igualmente Juan Crisóstomo, «Contra los impugnadores de la vida monástica», *Tratados ascéticos*, en *Obras*, Madrid, B.A.C., 1958, págs. 378-528.

se contenta con alusiones furtivas: «Que nadie, sobre todo entre los jóvenes, permanezca con otro, ni siquiera escaso tiempo, ni se retire con él, ni se tomen de la mano».[21] Todo sucede como si Casiano se interesara sólo por los dos últimos términos de su subdivisión (relativos a lo que ocurre sin relación sexual y sin pasión del cuerpo), como si elidiese la fornicación como conjunción entre dos individuos, y no concediera importancia más que a elementos cuya condena no tenía anteriormente sino un valor de acompañamiento con respecto a la de los actos sexuales propiamente dichos.

Pero la razón por la que los análisis de Casiano omiten la relación sexual y se despliegan en un mundo tan solitario y sobre un escenario tan interior no es sencillamente negativa. Porque lo esencial de la castidad apunta a un blanco que no es del orden del acto o de la relación; concierne a una realidad distinta de la relación sexual entre dos individuos. Un pasaje de la duodécima conferencia permite percibir qué realidad es ésta. Casiano caracteriza en ella las seis etapas que marcan el progreso en la castidad. Ahora bien, como en esta caracterización no se trata de mostrar la castidad misma, sino de poner de relieve los signos negativos en los que es posible reconocer que progresa —los diferentes rasgos de impureza que alternativamente desaparecen—, en dicho pasaje se encuentra la indicación de aquello contra lo que hay que batirse en el combate de la castidad.

Primera señal de este progreso: el monje, cuando está despierto, no está «destrozado» por un «ataque de la carne» —*impugnatione carnali non eliditur*—. Así pues, nada de irrupción en el alma de movimientos que arrastran la voluntad.

Segunda etapa: si se producen «pensamientos voluptuosos» (*voluptariae cogitationes*) en el espíritu, no se «demora» en ellos. No piensa en eso que, involuntariamente y a su pesar, está pensando.[22]

Estamos en el tercer estadio, cuando una percepción que viene del mundo exterior ya no está en condiciones de provocar la concupiscencia: es posible cruzar la mirada con una mujer sin ninguna codicia.

[21] *Instituciones cenobíticas*, II, 15, *op. cit.*, págs. 75-76, véase esp. pág. 76. Los que infringen esta ley cometen una falta grave y son sospechosos «*conjurationis pravique consilii*». ¿Son estas palabras una manera alusiva de designar un comportamiento amoroso o apuntan al peligro de relaciones privilegiadas entre miembros de la misma comunidad? Las mismas recomendaciones aparecen en *Instituciones cenóbiticas*, IV, 16, págs. 126-127.

[22] El término utilizado por Casiano para designar el hecho de que el espíritu se demora en estos pensamientos es *immorari*. Posteriormente, la *delectatio morosa* será una de las categorías importantes en la ética sexual de la Edad Media.

En la cuarta etapa no se siente ya, durante la vigilia, ni siquiera el más inocente movimiento de la carne. ¿Quiere decir Casiano que no se produce ya ningún movimiento en la carne y que se ejerce, entonces, sobre su propio cuerpo un dominio total? Eso es poco verosímil, pues, por otra parte, insiste con frecuencia en la persistencia de los movimientos involuntarios del cuerpo. El término que utiliza —*perferre*, soportar— se refiere sin duda al hecho de que esos movimientos no son susceptibles de afectar al alma y que ésta no los ha de soportar.

Quinto grado: «Si el tema de una conferencia o la prosecución necesaria de una lectura conducen a la idea de la generación humana, el espíritu no se deja rozar por el más sutil consentimiento hacia el acto voluptuoso, sino que lo considera con una mirada tranquila y pura, como una obra muy sencilla, un ministerio necesario atribuido al género humano y no sale más afectado por su recuerdo que si soñara con la fabricación de ladrillos o con el ejercicio de algún otro oficio».

Finalmente se alcanza el último estadio cuando «la seducción del fantasma femenino no produce ilusión alguna durante el sueño. Aunque no creemos que este engaño sea culpable de pecado, es sin embargo índice de una codicia que todavía se oculta hasta en los tuétanos».[23]

En esta designación de los diferentes rasgos del espíritu de fornicación, que se borran a medida que progresa la castidad, no hay por tanto ninguna relación con otro, ningún acto, ni siquiera la intención de cometerlo. Nada de fornicación en el sentido estricto del término. De este microcosmos de la soledad están ausentes los dos elementos principales en torno a los cuales giraba la ética sexual no solamente de los filósofos clásicos, sino de un cristiano como Clemente de Alejandría —por lo menos en la carta II del *Pedagogo*: la conjunción de dos individuos (*synousía*) y los placeres del acto (*aphrodísia*)—. Los elementos puestos en juego son los movimientos del cuerpo y los del alma, las imágenes, las percepciones, los recuerdos, las figuras del sueño, el curso espontáneo del pensamiento, el consentimiento de la voluntad, la vigilia y el sueño. Aquí se dibujan dos polos que conviene fijarse bien que no coinciden con el cuerpo y el alma: el polo involuntario, que es tanto el de los movimientos físicos como el de las percepciones que se inspiran en recuerdos y en imágenes que sobrevienen, y que, propalándose por el espíritu, cercan, interpelan y coartan la voluntad; y el polo de la voluntad mis-

[23] «Segunda Conferencia del Queremón», XII, 7.

ma, que acepta o rechaza, se desvía o se deja cautivar, se resiste o consiente. Por un lado, una mecánica del cuerpo y del pensamiento que, al circunvalar el alma, se carga de impureza y puede conducir hasta la polución; y, por otro, un juego del pensamiento consigo mismo. Encontramos aquí las dos formas de «fornicación» en el sentido amplio que Casiano había definido al lado de la conjunción de los sexos y a las que había reservado todo su análisis: la *immunditia*, que, en la vigilia o el sueño, sorprende a un alma inepta para vigilarse y conduce, fuera de todo contacto con el otro, a la polución; y la *libido*, que se desarrolla en las profundidades del alma y acerca de la cual Casiano recuerda el parentesco de las palabras *libido-libet*.[24]

El trabajo del combate espiritual y los progresos de la castidad, que Casiano describe en sus seis etapas, se pueden comprender entonces como una tarea de disociación. Nos encontramos muy lejos de la economía de los placeres y de su limitación estricta a los actos permitidos; igualmente lejos de la idea de una separación tan radical como sea posible entre el alma y el cuerpo. Se trata de una perpetua labor sobre el movimiento del pensamiento (ya sea que prolongue y repercuta en los del cuerpo, ya sea que los induzca), sobre sus formas más rudimentarias, sobre los elementos que pueden desencadenarlo, de manera que el sujeto no esté nunca implicado en ello, ni siquiera mediante la forma más oscura y más aparentemente «involuntaria» de voluntad. Los seis grados a través de los que, como se ha visto, progresa la castidad, representan seis etapas en ese proceso que debe desatar la implicación de la voluntad. Deshacer la implicación en los movimientos del cuerpo es el primer grado. Después, deshacer la implicación imaginativa (no demorarse en lo que se tiene en el espíritu). Luego, deshacer la implicación sensible (no experimentar los movimientos del cuerpo). Más tarde, deshacer la implicación representativa (no pensar ya en los objetos como objetos de posible deseo). Y, finalmente, deshacer la implicación onírica (lo que puede haber de deseo en las imágenes, no obstante involuntarias, del sueño). A esta implicación, cuya forma más visible es el acto voluntario o la voluntad explícita de cometer un acto, Casiano le da el nombre de *concupiscencia*. Contra ella se dirige el combate espiritual, y el esfuerzo de disociación, de desimplicación, que dicho combate persigue.

Así se explica el hecho de que, a lo largo de toda esta lucha contra el espíritu de «fornicación» y en favor de la castidad, el proble-

[24] «*Conferencia del Abad Serapión*», V, 11 y «Segunda Conferencia del Abad Queremón», XII, 2. Véanse *supra*, notas 14 y 15.

ma fundamental, y por así decir único, sea el de la polución —desde sus aspectos voluntarios o las complacencias que la reclaman hasta las formas involuntarias en el sueño o en la ensoñación—. Resulta de tal importancia que Casiano hará de la ausencia de sueños eróticos y de polución nocturna el signo de que se ha alcanzado el estadio más elevado de la castidad. Vuelve a menudo sobre este tema: «La prueba de que se ha alcanzado esta pureza será que ninguna imagen nos engañe mientras reposamos o estamos relajados en el sueño»,[25] o incluso: «Tal es el fin de la integridad y la prueba definitiva: que ninguna excitación voluptuosa nos sobrevenga durante nuestro sueño y que no seamos conscientes de las poluciones a las que apremia la naturaleza».[26] La duodécima conferencia está consagrada por completo a la cuestión de las «poluciones nocturnas» y a la necesidad de «desplegar toda nuestra fuerza para liberarnos de ellas». Y en numerosas ocasiones Casiano evoca a algunos santos personajes como Sereno que alcanzaron un grado tan alto de virtud que no estaban nunca expuestos a semejantes inconvenientes.[27]

Se dirá que, en una regla de vida donde la renuncia a toda relación sexual era fundamental, es absolutamente lógico que este tema llegue a ser tan importante. Se recordará también el valor concedido, en los grupos más o menos directamente inspirados por el pitagorismo, a los fenómenos del sueño y de la ensoñación como reveladores de la cualidad de la existencia y a las purificaciones que deben garantizar su serenidad. Por fin, y sobre todo, hay que pensar que la polución nocturna creaba problemas en términos de pureza ritual; y este problema es precisamente la ocasión de la vigésimo-segunda conferencia: ¿puede uno aproximarse a los «santos altares» y participar en el «banquete salvífico» cuando se ha manchado por la noche?[28] Pero si todas estas razones pueden explicar la existencia de esta preocupación en los teóricos de la vida monástica, no pueden dar cuenta del lugar exactamente central que la cuestión de la polución voluntaria-involuntaria ha ocupado en todos los análisis de los combates de la castidad. La polución no es simplemente el objeto de una prohibición más intensa que las demás, o más difícil de observar. Es un «analizador» de la concupis-

[25] *Instituciones cenobíticas*, VI, 10, *op. cit.*, págs. 243-244, véase pág. 244.
[26] *Instituciones cenobíticas*, VI, 20.
[27] «Primera conferencia del Abad Sereno», VII, 1, en *Colaciones*, *op. cit.*, t. I, págs. 305-306 y XII, 7. Otras alusiones a este tema se encuentran en *Instituciones cenobíticas*, II, 13, *op. cit.*, págs. 73-74.
[28] *Colaciones*, XXII, 5.

cencia, en la medida en que permite determinar, a lo largo de todo cuanto la hace posible, la prepara, la incita y finalmente la desencadena, qué hay, en las imágenes, en las percepciones, en los recuerdos del alma, de voluntario y de involuntario. Todo el trabajo del monje sobre sí consiste en no dejar nunca que se comprometa su voluntad en ese movimiento que va del cuerpo al alma y del alma al cuerpo, al que esta voluntad se puede haber asido, para favorecerlo o para detenerlo, a través del movimiento del pensamiento. Las cinco primeras etapas de los progresos de la castidad constituyen los desasimientos sucesivos y cada vez más sutiles de la voluntad en relación con movimientos cada vez más sostenidos que pueden conducir a esta polución.

Falta entonces la última etapa. La que sólo la santidad puede alcanzar: la ausencia de esas poluciones «absolutamente» involuntarias que tienen lugar durante el sueño. Todavía Casiano hace notar que, para que se produzcan de ese modo, forzosamente no son del todo involuntarias. Un exceso de alimentación, de pensamientos impuros durante la jornada son para ellas una especie de consentimiento, si no de preparación. Distingue también la naturaleza del sueño que la acompaña. Y el grado de impureza de las imágenes. Se equivocaría aquel que se ve así sorprendido, al echarle la culpa al cuerpo o al sueño: «Es el signo de un mal incubado interiormente, al que no le ha dado nacimiento la hora nocturna, sino que, enterrado en lo más hondo del alma, el reposo del sueño hace que aparezca en la superficie, revelando la fiebre oculta de las pasiones que hemos contraído deleitándonos a lo largo de jornadas de pasiones malsanas».[29] Y finalmente queda la polución sin ninguna huella de complicidad, sin ese placer que se experimenta cuando se consiente en ello, sin ni siquiera el acompañamiento de la menor imagen onírica. Éste es, sin duda, el punto al que puede llegar un asceta que se ejercita suficientemente; la polución ya es sólo un «resto» donde el sujeto no tiene nada que ver. «Tenemos que esforzarnos en reprimir los movimientos del alma y las pasiones de la carne hasta que la carne satisfaga las exigencias de la naturaleza sin suscitar voluptuosidad, desembarazándose de la sobreabundancia de sus humores, sin ninguna comezón malsana y sin suscitar ningún combate por la castidad.»[30] Puesto que ya no tenemos sino un fenómeno de naturaleza, únicamente la potencia que es más fuerte que la naturaleza puede liberarnos de él: es decir, la gra-

[29] *Instituciones cenobíticas*, VI, 11, *op. cit.*, págs. 244-246, véase esp. pág. 245.
[30] *Instituciones cenobíticas*, VI, 22, *op. cit.*, pág. 254.

cia. Por eso, la no-polución es señal de santidad, sello de la más elevada castidad posible, favor que se puede esperar, no adquirir.

Por su parte, lo menos que el hombre debe hacer es permanecer en relación consigo mismo en un estado de perpetua vigilancia en cuanto a los más nimios movimientos que se puedan producir en su cuerpo o en su alma. Velar noche y día, la noche para el día y el día pensando en el anochecer que viene. «Así como la pureza y la vigilancia durante la jornada disponen a ser casto durante la noche, igualmente la vigilancia nocturna fortalece el corazón y le proporciona fuerzas para observar la castidad durante el día.»[31] Esta vigilancia es la puesta en práctica de la «discriminación» que se sabe que está en el centro de la tecnología de sí mismo, tal como es desarrollada en la espiritualidad de inspiración evagriana. El trabajo del molinero que escoge los granos, del centurión que reparte los soldados, del cambista que sopesa las monedas para aceptarlas o rechazarlas, es el que el monje debe hacer sin cesar sobre sus propios pensamientos para reconocer los que son portadores de tentaciones. Semejante trabajo le permitirá escoger los pensamientos según su origen, distinguirlos según su cualidad propia y disociar el objeto representado en ellos del placer que podría evocar. Tarea del análisis permanente que hay que llevar a cabo sobre uno mismo y, por deber de confesión, tarea en relación con los demás.[32] Ni la concepción de conjunto que Casiano se hace de la castidad y de la «fornicación», ni la manera como las analiza, ni los diferentes elementos que pone de manifiesto y que relaciona entre sí (polución, libido, concupiscencia) se pueden comprender sin referencia a las tecnologías de sí por las que se caracteriza la vida monástica y el combate espiritual que la atraviesa.

¿Hay que ver de Tertuliano a Casiano un reforzamiento de las «prohibiciones», una valorización más acentuada de la continencia completa, una descualificación creciente del acto sexual? Sin duda el problema no hay que plantearlo en estos términos.

La organización de la institución monástica y el dimorfismo que de ese modo se establece entre la vida de los monjes y la de los laicos han introducido, en el problema de la renuncia a las relaciones sexuales, cambios importantes. De forma correlativa, han ocasionado el desarrollo de tecnologías de sí muy complejas. De esa manera han aparecido en esta práctica de la renuncia una regla de vida y un modo de análisis que, a pesar de continuidades visibles, marcan importantes diferencias con el pasado. En Tertuliano, el estado de virginidad implicaba una actitud exterior e interior de renuncia al mundo, completado por reglas de buenos modales, de conducta, de manera de ser. En la mística de la virginidad que se desarrolla a partir del siglo III, el rigor de la renuncia (acerca del tema, ya presente en Tertuliano, de la unión con Cristo) da la vuelta a la forma negativa de la continencia y la convierte en promesa de matrimonio espiritual. En Casiano, que es mucho más testigo que inventor, se produce algo así como un desdoblamiento. Una especie de retiro que despeja toda la profundidad de un escenario interior.

No se trata en absoluto de la interiorización de un catálogo de prohibiciones, que sustituyen la prohibición del acto por la de la intención. Se trata de la apertura de un dominio (cuya importancia la subrayan textos como los de Gregorio de Nisa o sobre todo Basilio de Ancira), que es el del pensamiento, con su curso irregular y espontáneo, con sus imágenes, sus recuerdos, sus percepciones, con los movimientos y las impresiones que se comunican del cuerpo al alma y del alma al cuerpo. Lo que entonces está en juego no es un código de actos permitidos o prohibidos, sino toda una técnica para analizar y diagnosticar el pensamiento, sus orígenes, sus cualidades, sus peligros, sus poderes de seducción, y todas las fuerzas oscuras que se pueden ocultar bajo el aspecto que él presenta. Y si, finalmente, el objetivo es de hecho expulsar todo lo que es impuro o inductor de impureza, sólo puede ser alcanzado por una vigilancia que no depone nunca las armas, una sospecha que uno debe dirigir en todas partes y en cada momento contra sí mismo. Es preciso que siempre se plantee la cuestión de manera que desaloje todo lo que se puede ocultar de «fornicación» secreta en los más profundos repliegues del alma.

En esta ascesis de la castidad se puede reconocer un proceso de «subjetivación», que destierra muy lejos una ética sexual que estaba centrada en la economía de los actos. Pero hay que subrayar de inmediato dos cosas. Esta subjetivación es indisociable de un proceso de conocimiento que hace de la obligación de buscar y de decir la verdad de sí mismo una condición indispensable y permanente de dicha ética; si existe tal subjetivación, implica una objetivación indefinida de uno por sí mismo —indefinida en el sentido

[31] *Instituciones cenobíticas*, VI, 23, *op. cit.*, pág. 255.

[32] Véase en la *Conferencia* XXII, 6, el ejemplo de una «consulta» a propósito de un monje que cada vez que iba a comulgar era víctima de una ilusión nocturna y no se atrevía por ello a participar en los santos misterios. Los «médicos espirituales», tras interrogatorio y discusiones, diagnostican que el diablo le envía esas ilusiones para impedirle alcanzar la comunión que desea. Así pues, abstenerse era caer en la trampa del diablo. Comulgar a pesar de todo era vencerlo. Una vez tomada esta decisión, el diablo no reapareció.

de que, al no ser adquirida nunca de una vez por todas, no tiene término en el tiempo; y en el sentido de que siempre hay que impulsar tan lejos como sea posible el examen de los movimientos del pensamiento, por firmes e inocentes que puedan parecer—. Por otra parte, esta subjetivación en forma de búsqueda de la verdad de sí mismo se efectúa a través de complejas relaciones con el otro. Y de varias formas: porque se trata de desalojar de sí el poderío del Otro, del Enemigo, que se oculta aquí bajo las apariencias de uno mismo; puesto que se trata de dirigir contra este Otro un combate incesante del que no se podría ser vencedor sin el socorro de la Omnipotencia, que es más potente que él; puesto que, finalmente, la confesión a los otros, la sumisión a sus consejos, la obediencia permanente a los directores son indispensables para este combate.

Las nuevas modalidades adoptadas sobre la ética sexual en la vida monástica, la constitución de una nueva relación entre el sujeto y la verdad, la localización de relaciones complejas de obediencia hacia otro forman parte, por tanto, de un conjunto cuya coherencia aparece efectivamente en el texto de Casiano. No se trata de ver en él un punto de partida. Si nos remontamos en el tiempo, y bastante antes del cristianismo, se encontrarán muchos de estos elementos en proceso de formación, incluso a veces ya constituidos en el pensamiento antiguo (en los estoicos o en los neoplatónicos). Por otra parte, el propio Casiano presenta de manera sistemática (la cuestión de su aportación personal queda por ver, pero éste no es ahora el asunto) una experiencia que afirma que es la del monacato oriental. En cualquier caso, parece que el estudio de un texto como el presente confirma que apenas tiene sentido hablar de una «moral cristiana de la sexualidad» y menos aún de una «moral judeocristiana». En lo que se refiere a la reflexión sobre las conductas sexuales, se han desarrollado procesos muy complejos desde la época helenística hasta san Agustín. De hecho, se observan fácilmente algunos momentos destacados: en la dirección de conciencia estoico-cínica, en la organización del monacato. Muchos otros son también descifrables. En cambio, el advenimiento del cristianismo, en general, como principio imperioso de una moral sexual distinta, que rompe en bloque con las que le han precedido, apenas se deja percibir. Como dice P. Brown, a propósito del cristianismo en la lectura global de la Antigüedad, la cartografía del reparto de las aguas es difícil de establecer.

17. LA HERMENÉUTICA DEL SUJETO

«L'herméneutique du sujet», *Annuaire du Collège de France, 82ᵉ année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982*, 1982, págs. 395-406.

El curso de este año se ha dedicado a la formación del tema de la hermenéutica de sí. Se trataba de estudiarla no sólo en sus formulaciones teóricas, sino de analizarla en relación con un conjunto de prácticas que tuvieron, en la Antigüedad clásica o tardía, una gran importancia. Estas prácticas son signo de lo que se llamaba a menudo en griego *epiméleia heautoû* y en latín *cura sui*. Este principio según el cual hay que «ocuparse de sí», hay que «cuidar de sí mismo», está oscurecido sin duda, para nosotros, por el resplandor del *gnôthi seautón*. Pero hay que recordar que la regla según la cual hay que conocerse a sí mismo ha estado regularmente asociada al tema del cuidado de sí. De un extremo al otro de la cultura antigua es fácil encontrar testimonios de la importancia concedida al «cuidado de sí» y de su conexión con el tema del conocimiento de sí.

En primer lugar, en el propio Sócrates. En la *Apología*, vemos a Sócrates presentarse a sus jueces como el maestro del cuidado de sí.[a] Interpela a los transeúntes diciéndoles: «Os ocupáis de vuestras riquezas, de vuestra reputación y de los honores; pero no os preocupáis ni de vuestra virtud ni de vuestra alma». Sócrates es el que vela para que sus conciudadanos «cuiden de sí mismos». Ahora bien, a propósito de este papel, Sócrates dice, un poco más adelante, en la misma *Apología*, tres cosas importantes: se trata de una misión que le ha sido confiada por un dios, y que no abandonará antes de exhalar el último suspiro; se trata de una tarea desinteresada, por la que no pide retribución alguna, la lleva a cabo por pura

[a] Platón, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1981, vol. I, 29e, pág. 168.

benevolencia; por último, se trata de una función útil para la ciudad, más útil incluso que la victoria de un atleta en Olimpia, pues, al enseñar a los ciudadanos a ocuparse de sí mismos (antes que de sus bienes), se les enseña también a ocuparse de la propia ciudad (antes que de sus asuntos materiales). En lugar de condenarle, sus jueces harían mejor en recompensar a Sócrates por haber enseñado a los otros a cuidar de sí mismos.

Ocho siglos más tarde, la misma noción de *epiméleia heautoû* aparece con un papel igualmente importante en Gregorio de Nisa. Con este término se refiere al movimiento por el que se renuncia al matrimonio, se pierde el apego a la carne y por el que, gracias a la virginidad del corazón y del cuerpo, se recobra la inmortalidad de la que habíamos sido desposeídos. En otro pasaje del *Tratado de la virginidad*,[b] convierte la parábola del dracma perdido en el modelo del cuidado de sí: cuando se pierde un dracma, hay que encender una lámpara, dar vueltas a toda la casa y explorar todos los rincones hasta que se vea brillar en la sombra el metal de la moneda; de igual modo, para encontrar la efigie que Dios ha impreso en nuestra alma, y que el cuerpo ha mancillado, hay que «ocuparse de sí mismo», encender la luz de la razón y explorar todos los rincones del alma. Vemos cómo el ascetismo cristiano, al igual que la filosofía antigua, se sitúa bajo el signo del cuidado de sí y hace de la obligación de tener que conocerse uno de los elementos de esta preocupación esencial.

Entre estos dos puntos de referencia extremos —Sócrates y Gregorio de Nisa—, podemos señalar que el cuidado de sí ha constituido no sólo un principio, sino una práctica constante. Podemos considerar otros dos ejemplos, muy alejados, esta vez, por el modo de pensamiento y el tipo de moral. Un texto de Epicuro, la *Carta a Meneceo*,[c] comienza así: «Nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para ocuparse de la propia alma. Se debe, pues, filosofar cuando se es joven y cuando se es viejo»: la filosofía se equipara al cuidado del alma (el término es precisamente médico: *hygiaínein*), y este cuidado es una tarea que se ha de proseguir a lo largo de toda la vida. En el *Tratado de la vida contemplativa*, Filón designa de este modo cierta práctica terapéutica como una *epiméleia* del alma.[d]

[b] Gregorio de Nisa, *Traité de la virginité*, París, Cerf, col. «Sources chrétiennes», nº 119, 1966, págs. 411-417 y 422-431.

[c] Epicuro, *Carta a Meneceo*, en *Obras Completas*, Madrid, Cátedra, 1995, págs. Véase también Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres*, Barcelona, Iberia, 1962, 2 vols., t. II, págs. 223-233.

[d] Filón de Alejandría, *Sobre la vida contemplativa*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Acervo cultural, 1976, pág. 153.

Sin embargo, no podemos quedarnos aquí. Sería un error creer que el cuidado de sí ha sido una invención del pensamiento filosófico y que ha constituido un precepto propio de la vida filosófica. Se trataba, en efecto, de un modo de vida que, en general, se valoraba mucho en Grecia. Plutarco cita un aforismo lacedemonio que, desde este punto de vista, es muy significativo.[e] Se le preguntaba un día a Alexándridas por qué sus compatriotas, los espartanos, confiaban el cultivo de sus tierras a los esclavos en lugar de reservarse para sí esta actividad. La respuesta fue ésta: «Porque preferimos ocuparnos de nosotros mismos». Ocuparse de sí es un privilegio, es el distintivo de una superioridad social, por oposición a aquellos que han de ocuparse de los otros para servirles o que incluso han de ocuparse de un oficio para poder vivir. La superioridad que dan la riqueza, el estatus y el nacimiento se traduce en el hecho de tener la posibilidad de ocuparse de uno mismo. Cabe señalar que la concepción romana del *otium* no carece de relación con este tema: el «ocio» designado en este punto es, por excelencia, el tiempo que se pasa en ocuparse de sí mismo. En este sentido, la filosofía, tanto en Grecia como en Roma, se limita a transponer al interior de sus propias exigencias un ideal social mucho más extendido.

En cualquier caso, incluso al llegar a ser un principio filosófico, el cuidado de sí ha seguido siendo una forma de actividad. El propio término *epiméleia* no designa simplemente una actitud de la conciencia o una forma de atención dirigida sobre uno mismo; designa una ocupación regulada, una tarea con sus procedimientos y sus objetivos. Jenofonte, por ejemplo, emplea la palabra *epiméleia* para designar el trabajo del señor de la casa que dirige su explotación agrícola. Es una palabra que se utiliza también para designar las obligaciones rituales que se tributan a los dioses y a los muertos. La actividad del soberano que vela por su pueblo y dirige la ciudad es llamada por Dión de Prusa *epiméleia*. Ha de comprenderse, por tanto, que cuando los filósofos y moralistas recomiendan cuidar de sí (*epimeleîsthai heautoû*) no aconsejan simplemente prestarse atención a uno mismo, evitar los errores o los peligros o permanecer a buen recaudo. Se refieren a todo un dominio de actividades complejas y reguladas. Puede decirse que, en toda la filosofía antigua, el cuidado de sí se ha considerado a la vez como un deber y como una técnica, una obligación funda-

[e] Plutarco, *Máximas de Espartanos*, 217a, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, III, Madrid, Gredos, 1987, pág. 166.

mental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados.

*

El punto de partida de un estudio consagrado al cuidado de sí es naturalmente el *Alcibíades*.[f] En dicho diálogo aparecen tres cuestiones, referentes a la relación del cuidado de sí con la política, con la pedagogía y con el conocimiento de uno mismo. La confrontación del *Alcibíades* con los textos del siglo I y II pone de manifiesto varias transformaciones importantes.

1. Sócrates recomienda a Alcibíades aprovechar su juventud para ocuparse de sí mismo: «A los cincuenta años, sería demasiado tarde». Pero Epicuro decía: «Cuando se es joven, no hay que vacilar en filosofar, y cuando se es viejo tampoco. Nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para ocuparse de la propia alma». Este principio del cuidado perpetuo, a lo largo de toda la vida, es el que claramente se impone. Musonio Rufo, por ejemplo, dice: «Hay que cuidarse sin cesar, si se quiere vivir de manera saludable». O Galeno: «Para llegar a ser un hombre pleno, cada uno se ha de ejercitar por decirlo así durante toda su vida», aunque es cierto que siempre es mejor «haber velado, desde la infancia, por la propia alma».

Es un hecho que los amigos a los que Séneca o Plutarco dan sus consejos ya no son en modo alguno los adolescentes ambiciosos a los que Sócrates se dirigía: son hombres, a veces jóvenes (como Sereno), a veces en plena madurez (como Lucilio, que ejercía como procurador de Sicilia cuando Séneca y él intercambiaron una larga correspondencia espiritual). Epicteto, que tiene su escuela, cuenta con alumnos todavía muy jóvenes, pero llega también a interpelar a adultos —e incluso a «personajes consulares»— para recordarles el cuidado de sí.

Ocuparse de sí no es, pues, una simple preparación momentánea para la vida; es una forma de vida. Alcibíades se daba cuenta de que debía cuidar de sí, en la medida en que más tarde quería ocuparse de los otros. Se trata, entonces, de ocuparse de sí, para sí mismo. Se ha de ser para sí mismo, y a lo largo de toda la existencia, su propio objeto de consideración.

De ahí la idea del retorno a sí (*ad se convertere*), la idea de todo un movimiento de la existencia mediante el que examinarse retrospectivamente a uno mismo (*eis heautón epistréphein*). Sin duda el tema de la *epistrophé* es típicamente platónico. Pero (como ya se ha podido ver en el *Alcibíades*), el movimiento mediante el que el alma se torna hacia sí misma es, a su vez, el movimiento mediante el que su mirada es atraída hacia «lo alto» —hacia el elemento divino, hacia las esencias y hacia el mundo supraceleste donde éstas son visibles—. La inversión a la que nos invitan Séneca, Plutarco y Epicteto es en cierto modo una inversión *in situ*: no tiene otro fin, ni otro objeto que el de establecerse cerca de sí mismo, «residir en sí mismo» y permanecer allí. El objetivo final del retorno a sí es establecer cierto número de relaciones consigo mismo. Estas relaciones son concebidas a veces en base a un modelo jurídico-político: ser soberano de sí mismo, ejercer sobre sí un dominio perfecto, ser plenamente independiente o ser completamente «de sí» (*fieri suum*, dice a menudo Séneca). Tales relaciones muchas veces son representadas también mediante el modelo del goce posesivo: gozar de sí, complacerse consigo mismo, encontrar en sí toda su voluptuosidad.

2. Una segunda y gran diferencia atañe a la pedagogía. En el *Alcibíades*, el cuidado de sí se imponía debido a los defectos de la pedagogía; se trataba de completarla o de sustituirla; se trataba en todo caso de ofrecer una «formación».

A partir del momento en el que la aplicación a sí llega a ser una práctica adulta que se ha de ejercer durante toda la vida, el papel pedagógico tiende a borrarse y se confirman otras funciones.

a) En primer lugar, una función crítica. La práctica de sí ha de permitir deshacerse de todas las malas costumbres, de todas las falsas opiniones que se pueden recibir del vulgo, o de los malos maestros, pero también de los padres y del entorno. «Desaprender» (*de-discere*) es una de las tareas importantes del cultivo de sí.

b) Pero tiene también una función de lucha. La práctica de sí es concebida como un combate permanente. No se trata simplemente de formar, para el futuro, un hombre de valía. Hay que dotar al individuo de las armas y del valor que le permitirán batirse a lo largo de toda su vida. Conocemos lo frecuentes que eran estas dos metáforas: la de la lucha atlética (en la vida somos como un luchador que se tiene que deshacer de sucesivos adversarios y que se ha de ejercitar incluso cuando no combate) y la de la guerra (es preciso que el alma esté dispuesta como un ejército que cualquier enemigo puede siempre acosar).

c) Pero, sobre todo, este cultivo de sí tiene una función curativa y terapéutica. Se encuentra mucho más próximo al modelo mé-

[f] Platón, *Alcibíades*, *op. cit.*, 127d-e, págs. 255-256.

dico que al modelo pedagógico. Hay que recordar, desde luego, hechos que poseen una gran antigüedad en la cultura griega: la existencia de una noción como la de *páthos*, que significa tanto la pasión del alma como la enfermedad del cuerpo; la amplitud de un campo metafórico que permite aplicar al cuerpo y al alma expresiones como cuidar, curar, amputar, escarificar o purgar. Hay que recordar también el principio familiar para los epicúreos, los cínicos y los estoicos de que el papel de la filosofía es curar las enfermedades del alma. Plutarco llegará a decir que la filosofía y la medicina constituyen *mía khóra*, una única región, un solo dominio. Epicteto no quería que su escuela fuese considerada como un simple lugar de formación, sino como una «consulta médica», un *iatreîon*; quería que fuese un «dispensario del alma», que sus alumnos llegasen con la conciencia de estar enfermos: «Uno, decía, con un hombro dislocado, otro con un absceso, un tercero con una fístula, aquél con dolores de cabeza».

3. En los siglos I y II, siempre se considera que la relación consigo mismo ha de apoyarse en la relación con un maestro, con un director o, en todo caso, con otro. Y todo ello con una independencia cada vez más acentuada respecto a la relación amorosa.

Que no cabe ocuparse de sí sin la ayuda de otro es un principio generalmente muy admitido. Séneca decía que nadie es nunca lo suficientemente fuerte como para liberarse por sí mismo del estado de *stultitia* en el que se encuentra: «Necesita que se le tienda la mano y que se le saque de eso». Galeno, de igual modo, decía que el hombre se quiere demasiado a sí mismo como para poder curarse solo de sus pasiones: había visto a menudo «tropezar» a hombres que no habían consentido someterse a la autoridad de otro. Este principio es cierto para los que empiezan; pero lo es también posteriormente y hasta el fin de la vida. La actitud de Séneca, en su correspondencia con Lucilio, es, al respecto, característica: por más que sea mayor y haya renunciado a todas sus actividades, da consejos a Lucilio, pero, a la par se los solicita, y se felicita de la ayuda que encuentra en este intercambio de cartas.

Lo que cabe subrayar en esa práctica del alma es la multiplicidad de relaciones sociales que pueden servirle de soporte.

—Hay organizaciones escolares estrictas: la escuela de Epicteto puede servir de ejemplo; se acogía en ella a oyentes de paso, junto a alumnos que permanecían durante un período mayor; pero se enseñaba también a aquellos que querían llegar a ser filósofos y guías del alma; algunas de las *Conversaciones* reunidas por Arriano son lecciones técnicas para estos futuros practicantes del cultivo de sí.[g]

—Encontramos también —sobre todo en Roma— consejeros privados: instalados en el entorno de un gran personaje, formando parte de su grupo o de su círculo habitual, dan consejos políticos, dirigen la educación de los jóvenes y ayudan en las circunstancias importantes de la vida. Es el caso de Demetrio en el entorno de Trasea de Padua. Cuando éste es conducido a suicidarse, Demetrio le sirve de algún modo de consejero y ampara sus últimos instantes con una conversación acerca de la inmortalidad.

—Pero, ciertamente, hay otras formas en las que se ejerce la dirección del alma. Ésta llega a redoblar y a animar todo un conjunto de relaciones diversas: relaciones de familia (Séneca escribe una carta de consuelo a su madre con motivo de su propio exilio); relaciones de protección (también Séneca se ocupa a la vez de la carrera y del alma del joven Sereno, un primo de provincias que acaba de llegar a Roma); relaciones de amistad entre dos personas bastante próximas en edad, cultura y situación (Séneca con Lucilio); relaciones con un personaje de rango elevado al que presentamos nuestros respetos dándole consejos útiles (es el caso de Plutarco con Fundano, al que envía urgentemente las notas que ha escrito sobre la tranquilidad del alma).

Se constituye de este modo lo que se podría llamar un «servicio del alma», que se realiza a través de relaciones sociales múltiples. El eros tradicional juega aquí un papel a lo sumo ocasional. Lo cual no quiere decir que las relaciones afectivas no fuesen a menudo intensas. Sin duda nuestras categorías modernas de amistad y de amor son bastante inadecuadas para descifrar dichas relaciones. La correspondencia de Marco Aurelio con su maestro Frontón puede servir como ejemplo de esta intensidad y de esta complejidad.

*

Este cultivo de sí comportaba un conjunto de prácticas designado generalmente con el término *áskesis*. En primer lugar, es conveniente analizar sus objetivos. En un pasaje, citado por Séneca, Demetrio recurre a la usual metáfora del atleta: hemos de ejercitarnos como lo hace un atleta; éste no aprende todos los movimientos posibles, no intenta hacer proezas inútiles; prepara los movimientos

[g] Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos, 1993, libro III, cap. XXIII, 30.

que precisa en la lucha para vencer a sus adversarios. De igual modo, no tenemos por qué hacer hazañas con nosotros mismos (la ascesis filosófica es muy desconfiada ante estos personajes que hacen valer los resultados maravillosos de sus abstinencias, de sus ayunos o de su presciencia del porvenir). Como un buen luchador, debemos aprender exclusivamente lo que nos permitirá resistir los acontecimientos que se pueden producir; hemos de aprender a no dejarnos desconcertar por ellos, a no dejarnos llevar por las emociones que podrían suscitar en nosotros.

Ahora bien, ¿qué necesitamos para poder conservar nuestro dominio frente a los acontecimientos que se pueden producir? Tenemos necesidad de «discursos»: de *lógoi*, entendidos como discursos verdaderos y discursos razonables. Lucrecio habla de los *veridica dicta* que nos permiten conjurar nuestros temores y no dejarnos abatir por lo que creemos que son desgracias. Para hacer frente al porvenir necesitamos pertrecharnos, y pertrecharnos de discursos verdaderos. Éstos son los que nos permiten afrontar lo real.

Tres cuestiones se plantean al respecto.

1. La cuestión de su naturaleza. Sobre este punto, las discusiones entre las escuelas filosóficas, así como en el interior de las mismas corrientes han sido numerosas. El punto principal de debate se refería a la necesidad de los conocimientos teóricos. Los epicúreos estaban todos de acuerdo sobre esta cuestión: conocer los principios que rigen el mundo, la naturaleza de los dioses, las causas de los prodigios, las leyes de la vida y de la muerte es, desde su punto de vista, indispensable para prepararse para los posibles acontecimientos de la existencia. Los estoicos se dividían según su proximidad respecto a las doctrinas cínicas: unos concedían la mayor importancia a los *dogmata*, a los principios teóricos que completan las prescripciones prácticas; otros, por el contrario, otorgaban el lugar principal a estas reglas concretas de conducta. Las cartas 90 y 91 de Séneca exponen claramente las tesis existentes al respecto.[h] Es conveniente señalar en este punto que estos discursos verdaderos de los que tenemos necesidad sólo conciernen a lo que somos en el ámbito de nuestra relación con el mundo, en nuestro lugar en el orden de la naturaleza, en nuestra dependencia o independencia con respecto a los acontecimientos que se producen. No son, en modo alguno, un desciframiento de nuestros pensamientos, de nuestras representaciones o de nuestros deseos.

[h] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio II*, Madrid, Gredos, 1989, carta 90-91, págs. 115-143.

2. La segunda cuestión que se plantea atañe al modo de existencia en nosotros de estos discursos verdaderos. Decir que son indispensables para nuestro porvenir es decir que tenemos que recurrir a ellos cuando sentimos su necesidad. Es preciso que, cuando un suceso imprevisto o una desgracia se presenten, podamos recurrir, para protegernos, a aquellos discursos verdaderos que estén relacionados con tales acontecimientos. Hace falta que dichos discursos estén, en nosotros, a nuestra disposición. Los griegos tienen para esto una expresión corriente: *prókheiron ékhein*, que los latinos traducen: *habere in manu, in promptu habere* —tener a mano.

Se ha de comprender que en este caso se trata de algo muy distinto a un simple recuerdo, que llegado el caso podría traerse a la memoria. Plutarco, por ejemplo, para caracterizar la presencia en nosotros de estos discursos verdaderos recurre a numerosas metáforas. Los compara con un medicamento (*phármakon*) del que hemos de estar provistos para precavernos de todas las vicisitudes de la existencia (Marco Aurelio los compara con el maletín que un cirujano siempre ha de tener a mano); Plutarco habla también de ellos como de amigos, entre los que «los mejores y más seguros son aquellos cuya útil presencia nos socorre en la adversidad». En otro lugar, los menciona como una voz interior que se deja oír cuando las pasiones se comienzan a agitar; es preciso que estén en nosotros como «un maestro cuya voz fuese suficiente para apaciguar el gruñido de los perros». Encontramos, en un pasaje del *De beneficiis*,[i] una gradación de este género de discursos, que va desde el instrumento del que se dispone hasta el automatismo del discurso que nos hablaría de sí mismo; a propósito de los consejos dados por Demetrio, Séneca dice que hay que «sujetarlos con ambas manos» (*utraque manu*) sin soltarlos nunca; pero es preciso también fijarlos, vincularlos (*adfigere*) al propio espíritu, hasta que formen parte de uno mismo (*partem sui facere*), y finalmente lograr que mediante una meditación cotidiana «los pensamientos saludables se presenten por sí mismos».

Tenemos aquí un movimiento muy diferente al que prescribe Platón cuando pide al alma que se vuelva sobre sí misma para encontrar su verdadera naturaleza. Plutarco o Séneca sugieren, por el contrario, la absorción de una verdad dada a través de una enseñanza, de una lectura o de un consejo, que se asimila hasta que forma parte de uno mismo, hasta que se convierte en un principio

[i] Séneca, *De los beneficios*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1949, libro VII, 2, págs. 416-417.

interior, permanente y siempre activo de acción. En una práctica como ésta, no se encuentra una verdad escondida en el fondo de sí mismo mediante el movimiento de la reminiscencia; se interiorizan verdades recibidas mediante una apropiación cada vez más lograda.

3. Se plantea entonces una serie de cuestiones técnicas sobre los métodos de tal apropiación. La memoria juega aquí evidentemente un gran papel; no en la forma platónica del alma que descubre su naturaleza originaria y su patria, sino en la forma de ejercicios progresivos de memorización. Quisiera simplemente indicar algunos puntos importantes de esta «ascesis» de la verdad:

—Importancia de la escucha. Mientras que Sócrates preguntaba y buscaba hacer decir lo que se sabía (sin saber que ya se sabía), para los estoicos, o los epicúreos (como en las sectas pitagóricas), el discípulo ante todo ha de callar y escuchar. Encontramos en Plutarco, o en Filón de Alejandría, toda una reglamentación de la buena escucha (la actitud física que adoptar, la manera de dirigir la atención o el modo de retener lo que se acaba de decir).

—Importancia también de la escritura. Había en esta época toda una cultura de lo que se podría llamar escritura personal: tomar notas sobre las lecturas, las conversaciones y las reflexiones que se escuchan o que uno se hace a sí mismo; tener una especie de libreta de apuntes sobre los temas importantes (lo que los griegos llamaban *hypomnémata*) y que debían ser leídos cada cierto tiempo para reactualizar sus contenidos.

—Importancia igualmente del autoexamen, como ejercicio de memorización de lo que se ha aprendido. Es el sentido preciso y técnico de la expresión *anakhóresis eis heautón*, tal como Marco Aurelio la emplea: volverse a uno mismo y hacer el examen de las «riquezas» allí depositadas; se ha de tener en sí mismo una especie de libro que se relee de vez en cuando. Se pone de relieve en este punto la práctica de las artes de la memoria que F. Yates ha estudiado.

Tenemos aquí, pues, todo un conjunto de técnicas que tienen por objeto vincular la verdad y el sujeto. Pero hay que comprender esto adecuadamente: no se trata de descubrir una verdad en el sujeto ni de hacer del alma el lugar de residencia de la verdad, por un parentesco esencial o por un derecho de origen; tampoco se trata de hacer del alma el objeto de un discurso verdadero. Nos encontramos todavía muy lejos en este caso de lo que sería una hermenéutica del sujeto. Se trata por el contrario de dotar al sujeto de una verdad que no conocía y que no reside en él; se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada y puesta en aplicación progresivamente, un cuasi-sujeto que reine soberanamente en nosotros.

*

Cabe distinguir entre los ejercicios que se realizan en una situación real y que constituyen en lo esencial un entrenamiento de resistencia y de abstinencia, y los que constituyen entrenamientos del pensamiento mediante el pensamiento.

1. El más célebre de estos ejercicios de pensamiento era la *praemeditatio malorum*, meditación acerca de los males futuros. Era también uno de los más discutidos. Los epicúreos lo rechazaban, diciendo que era inútil sufrir por adelantado males que todavía no habían sucedido y que era mucho mejor ejercitarse en recordar los placeres pasados para protegerse mejor de los males presentes. Los estoicos estrictos —como Séneca y Epicteto— y también hombres como Plutarco, cuya actitud con respecto al estoicismo es muy ambivalente, practicaban con mucha aplicación la *praemeditatio malorum*. Hay que comprender bien en qué consiste: en apariencia, es una previsión sombría y pesimista del porvenir. En realidad, es algo completamente diferente.

—En primer lugar, no se trata de representarse el porvenir tal como es probable que suceda, sino de imaginar, de modo sistemático, lo peor que pueda suceder, aunque sea bastante improbable. Séneca lo comenta a propósito del incendio que había destruido por completo la ciudad de Lyon: este ejemplo debe enseñarnos a considerar lo peor como algo siempre seguro.

—A continuación, no hay que afrontar las cosas como si pudieran suceder en un futuro más o menos lejano, sino representárselas como algo ya actual, como algo que se está realizando. Imaginemos, por ejemplo, que ya estamos exiliados o que ya estamos sometidos al suplicio.

—Por último, si se representan las cosas en su actualidad no es para vivir por anticipado los sufrimientos o los dolores que nos causarían, sino para convencernos de que no son en modo alguno males reales y que sólo la opinión que tenemos de ellas es lo que nos lleva a considerarlas como verdaderas desgracias.

Como se ve, este ejercicio no consiste en considerar un porvenir posible de males reales para acostumbrarse a él, sino en anular a la vez el porvenir y el mal. El porvenir: puesto que se le representa como algo ya dado con una actualidad extrema. El mal: ya que se trata de ejercitarse en no considerarlo como tal.

2. En el otro extremo de estos ejercicios, se encuentran los que se llevan a cabo realmente. Dichos ejercicios tenían una larga tradición tras de sí: eran las prácticas de abstinencia, de privación o de resistencia física. Podían tener valor de purificación, o atestiguar la fuerza «demónica» del que los practicaba. Pero, en el cultivo de sí, estos ejercicios tienen otro sentido: se trata de establecer y de someter a prueba la independencia del individuo con respecto al mundo exterior.

Dos ejemplos. Uno de Plutarco, en *De genio Socratis*.[j] Un interlocutor evoca una práctica cuyo origen atribuye a los pitagóricos. En primer lugar, se han de llevar a cabo actividades deportivas que abran el apetito; después uno se ha de colocar delante de aquellas mesas que estén provistas de los más sabrosos platos; y, tras haberlos contemplado, dárselos a los sirvientes mientras uno mismo toma la comida simple y frugal de un pobre.

Séneca, en la carta decimoctava, cuenta que, cuando toda la ciudad estaba preparando las Saturnales, consideró, por razones de conveniencia, participar, al menos de algún modo, en las fiestas. Pero su preparación consistió durante varios días en ponerse un sayal, en dormir en un camastro y en no comer más que pan rústico. No era para tener apetito de cara a las fiestas, sino para hacer constar que la pobreza no era un mal y que él mismo era completamente capaz de soportarla. Otros pasajes, en el propio Séneca o en Epicuro, evocan la utilidad de estos cortos períodos de prueba voluntarios. También Musonio Rufo recomienda períodos de tiempo en el campo: vivir como los campesinos y, al igual que ellos, dedicarse a las tareas agrícolas.

3. Entre el polo de la *meditatio* en el que nos ejercitamos en el pensamiento y el de la *exercitatio* en el que nos preparamos realmente, hay toda una serie de prácticas posibles destinadas a probarse a sí mismo.

Epicteto, sobre todo, da ejemplos de dichas prácticas en las *Conversaciones*. Son interesantes porque se volverán a encontrar algunas muy próximas en la espiritualidad cristiana. Se trata en particular de lo que cabría llamar el «control de las representaciones».

[j] Plutarco, *Sobre el démon de Sócrates*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, t. VIII, Madrid, Gredos, 1996, págs. 199-265, 585a, esp. pág. 232.

Epicteto quiere que se tenga una actitud de vigilancia permanente respecto a las representaciones que pueden brotar en el pensamiento. Esta actitud la expresa mediante dos metáforas: la del vigilante nocturno que no deja entrar a nadie en la ciudad o en la casa; y la del cambista o verificador de la moneda —el *argirónomos*— que cuando se le presenta una moneda la mira, la sopesa y verifica el metal y la efigie. El principio de que hay que vigilar los propios pensamientos como un cambista atento reaparece casi en los mismos términos en Evagro de Ponto y en Casiano. Pero en ellos se trata de prescribir una actitud hermenéutica con respecto a sí mismo: desvelar lo que puede haber de concupiscencia en pensamientos aparentemente inocentes y reconocer los que provienen de Dios y los que provienen del Seductor. En Epicteto, se trata de algo diferente: se ha de saber si uno se siente afectado o emocionado por aquello que es representado y qué razones se tienen para ser o no así.

En este sentido, Epicteto recomienda a sus alumnos un ejercicio de control inspirado en retos sofísticos que eran muy apreciados en las escuelas; pero, en lugar de lanzarse unos a otros cuestiones difíciles de resolver, se proponían distintos tipos de situaciones ante las que era preciso reaccionar: «El hijo de Fulano ha muerto. —A lo cual respondo: esto no depende de nosotros, no es un mal. —El padre de Mengano le ha desheredado. ¿Qué te parece? —Esto no depende de nosotros, no es un mal. [...] —Se siente afligido por ello. —Esto depende de nosotros, es un mal. —Lo ha soportado con valentía. —Esto depende de nosotros, es un bien».

Como se ve, este control de las representaciones no tiene por objeto descubrir bajo las apariencias una verdad escondida, y que resultaría ser la del propio sujeto. Éste encuentra por el contrario en dichas representaciones, tal como se presentan, la ocasión de recordar cierto número de principios verdaderos —que conciernen a la muerte, a la enfermedad, al sufrimiento, a la vida política, etc.— y mediante este recuerdo puede apreciar si es capaz de reaccionar conforme a tales principios —si éstos han llegado a ser, según la metáfora de Plutarco, esa voz del maestro que se alza de inmediato cuando rugen las pasiones y que sabe hacerlas callar.

4. En la cima de todos estos ejercicios se encuentra la célebre *meléte thanátou* —meditación o, mejor aún, ejercicio de la muerte—. No consiste, en efecto, en un simple recuerdo, siquiera insistente, de que se está destinado a morir. Es un modo de hacer de la muerte algo actual en la vida. Entre todos los estoicos, Séneca ha sido el que más se ha ejercitado en dicha práctica. Ésta tiende a hacer que se viva cada día como si fuese el último.

Para comprender adecuadamente el ejercicio que propone Séneca, hay que recordar las correspondencias establecidas tradicionalmente entre los diferentes ciclos del tiempo: los momentos del día desde el alba al crepúsculo se relacionan simbólicamente con las estaciones del año —de la primavera al invierno—; y estas estaciones a su vez se relacionan con las etapas de la vida, de la infancia a la vejez. El ejercicio de la muerte tal como es evocado en algunas cartas de Séneca consiste en vivir a lo largo de toda la vida como si ésta fuese tan corta como un solo día y en vivir cada día como si toda la vida estuviera contenida en él; cada mañana uno debe estar en la infancia de su vida, pero ha de vivir a lo largo de todo el día como si la tarde viniera a ser el momento de la muerte. «En el momento de ir a dormir, dice en la carta duodécima, digamos, con alegría y con el rostro sonriente: he vivido.» Es ese mismo tipo de ejercicio en el que pensaba Marco Aurelio cuando escribía que «la perfección moral comporta que se pase cada día como si fuese el último». Quería incluso que cada acción se realizara «como si fuese la última».[k]

Lo que constituye el valor particular de la meditación acerca de la muerte no es sólo que anticipa lo que la opinión representa generalmente como la mayor desgracia, no es sólo que permite convencerse de que la muerte no es un mal; dicha meditación ofrece la posibilidad, por así decirlo, por anticipación, de una mirada retrospectiva sobre la propia vida. Al considerarse uno a sí mismo como a punto de morir, se puede juzgar cada una de las acciones que se están emprendiendo en su justa valía. La muerte, decía Epicteto, sorprende al labrador en su labranza, al marinero en su navegación: «Y tú, ¿en qué ocupación quieres ser sorprendido?». Séneca considera el momento de la muerte como aquél en el que podría de algún modo constituirse en juez de sí mismo y medir el progreso moral alcanzado hasta ese último día. En la carta 26, escribe: «Acerca del progreso moral que haya podido hacer, lo confiaré a la muerte... Espero el día en que me constituiré en juez de mí mismo y conoceré si tengo la virtud en los labios o en el corazón».[l]

[k] Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 69 y II, 15, Madrid, Alianza, 1985, págs. 97 y 30.

[l] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio I*, Madrid, Gredos, 1986, carta 26, 5, pág. 208.

18. LA ESCRITURA DE SÍ

«L'écriture de soi», *Corps écrit*, nº 5: *L'Autoportrait*, febrero de 1983, págs. 3-23. La «serie de estudios» de la que habla Foucault había sido inicialmente concebida como una introducción a *El uso de los placeres* con el título *El cuidado de sí*. Esta denominación se reservó para una nueva distribución de los elementos del volumen segundo de la *Historia de la sexualidad* y acabaría siendo el título del volumen tercero. Mientras tanto, se había programado en ediciones *du Seuil* una serie de estudios más generales sobre la gubernamentalidad, con el título de *El gobierno de sí y de los otros*.

Estas páginas forman parte de una serie de estudios sobre las «artes de sí mismo», es decir, sobre la estética de la existencia y el gobierno de sí y de los otros en la cultura grecorromana, en los dos primeros siglos del imperio.

La *Vita Antonii* de Atanasio presenta la notación escrita de las acciones y de los pensamientos como elemento indispensable de la vida ascética: «Tengamos también esta precaución para estar seguros de no pecar: que cada uno anote y escriba sus actos e impulsos del alma, como si tuviera que revelárselos a otros. Y estad seguros de que, por la vergüenza de que éstos sean conocidos, dejaremos de pecar y de tener en el corazón pensamientos malvados. Pues, ¿quién, desea ser visto mientras peca? ¿Quién, después de haber pecado, no miente para ocultarse? Del mismo modo que viéndonos unos a otros no fornicamos, así, si escribimos nuestros pensamientos como si debiéramos revelárnoslos los unos a los otros, nos guardaremos con fuerza de los pensamientos impuros por la vergüenza de que otros los conozcan. Que lo que escribimos sea para nosotros como los ojos de nuestros compañeros en la ascesis, para que enrojeciéndonos de escribir lo mismo que de ser vistos, no tengamos

más pensamientos malvados. Educándonos así, podremos esclavizar el cuerpo y pisar las insidias del Enemigo».[1]

La escritura de sí aparece claramente aquí en su relación de complementariedad con la anacoresis: mitiga los peligros de la soledad y ofrece a una mirada posible lo que se ha hecho o pensado. El hecho de obligarse a escribir desempeña las veces de un compañero, suscitando el respeto humano y la vergüenza; cabe, por tanto, plantear una primera analogía: lo que los otros son para el asceta en una comunidad, lo será el cuaderno de notas para el solitario. Pero, simultáneamente, se plantea una segunda analogía, la que se refiere a la práctica de la ascesis como trabajo, no solamente sobre los actos, sino, más precisamente sobre el pensamiento: el apremio que la presencia de otro ejerce en el orden de la conducta, lo ejercerá la escritura en el orden de los movimientos interiores del alma; en este sentido, desempeña un papel muy próximo al de la confesión al director espiritual de la que Casiano dirá, en la línea de la espiritualidad evagriana, que debe revelar, sin excepción, todos los movimientos del alma (*omnes cogiationes*). Por último, la escritura de los movimientos interiores aparece también, según el texto de Atanasio, como un arma en el combate espiritual: mientras que el demonio es una potencia que engaña y que hace que uno se engañe a sí mismo (nada menos que la mitad de la *Vita Antonii* está consagrada a estos ardides), la escritura constituye una prueba y es una especie de piedra de toque: sacando a la luz los movimientos del pensamiento, disipa la sombra interior en la que se urden las tramas del enemigo. Este texto —uno de los más antiguos que nos ha dejado la literatura cristiana sobre el tema de la escritura espiritual— está lejos de agotar todas las significaciones y formas que ésta adoptaría más adelante. Pero cabe retener varios rasgos que permiten analizar retrospectivamente el papel de la escritura en la cultura filosófica de sí, precisamente, en los albores del cristianismo: su estrecho vínculo con el compañerismo, su punto de aplicación a los movimientos del pensamiento y su papel de prueba de verdad. Estos diversos elementos se encuentran ya en Séneca, Plutarco y Marco Aurelio, pero con valores sumamente diferentes y de acuerdo con procedimientos bien distintos.

1 Atanasio, *Vida de Antonio* (trad. Paloma Rupérez Granados), Madrid-Buenos Aires-Santafé de Bogotá-Montevideo-Santiago, Ciudad Nueva, 1995, págs. 90-91. Mientras que el texto de Foucault ofrece la última frase más reducida, la versión en castellano dice: «Educándonos así, podremos esclavizar el cuerpo, y agradar al Señor, y pisar las insidias del Enemigo».

*

Ninguna técnica y ninguna habilidad profesional pueden adquirirse sin ejercicio; tampoco se puede aprender el arte de vivir, la *téchne tou bíou*, sin una *áskesis* que hay que considerar como un entrenamiento de sí por sí mismo: éste era uno de los principios tradicionales a los que, desde mucho tiempo antes, los pitagóricos, los socráticos y los cínicos le habían concedido una gran importancia. Más bien parece que entre todas las formas adoptadas por este entrenamiento (que suponía abstinencias, memorizaciones, exámenes de conciencia, meditaciones, silencio y escucha del otro), la escritura —el hecho de escribir para sí mismo y para algún otro (*autrui*)— hubiera empezado a desempeñar bastante más tarde un papel considerable. En todo caso, los textos de la época imperial que se refieren a las prácticas de sí otorgan a la escritura un amplio espacio. Hace falta leer, decía Séneca, pero también escribir.[2] Asimismo Epicteto, a pesar de impartir sólo una enseñanza oral, insiste en varias ocasiones en el papel de la escritura como ejercicio personal: se debe «meditar» (*meletán*), escribir (*gráphein*) y entrenarse (*gymnázein*); «¡Ojalá me sorprenda la muerte teniendo esto en el ánimo, escribiendo esto, leyendo esto!».[3] O incluso: «Ten esto a mano de día y de noche: esto has de escribir, esto has de leer, sobre esto has de dialogar contigo mismo; decirle a otro (...). Y luego, si sucede alguna cosa de las que llaman indeseables, lo primero que te alivie al punto será que no era imprevisto».[4] En estos textos de Epicteto, la escritura aparece regularmente asociada a la «meditación», a ese ejercicio del pensamiento sobre sí mismo que reactiva lo que sabe, vuelve a hacer presentes para sí un principio, una regla o un ejemplo, reflexiona sobre ellos, los asimila y se prepara para afrontar lo real. Pero vemos también que la escritura está asociada de dos modos diferentes al ejercicio de pensamiento. Uno adopta la forma de una serie «lineal»; va de la meditación a la actividad de la escritura y de ésta al *gymnázein*, es decir al entrenamiento en situación real y a la prueba: trabajo de pensamiento, trabajo mediante la escritura, trabajo en realidad. El otro es circular: la meditación

2 Séneca, *Epístolas morales a Lucilio II* (libros X-XX y XXII [frags.]), (trad. Ismael Roca Meliá), Madrid, Gredos, 1989, t. II, libro IX, carta 84, 1, pág. 51.

3 Epicteto, *Disertaciones por Arriano* (trad. Paloma Ortiz García), Madrid, Gredos, 1993, libro III, cap. V, «A los que abandonan la escuela por una enfermedad», 11, pág. 279.

4 *Ibíd., op. cit.*, libro III, cap. XXIV, «Sobre que no hay que aficionarse a lo que no depende de nosotros», 103-104, pág. 358.

precede a las notas que permiten la relectura que, a su vez, relanza la meditación. En cualquier caso, sea cual sea el ciclo de ejercicio en el que se sitúa, la escritura constituye una etapa esencial en el proceso al que tiende toda *áskesis*: a saber, la elaboración de discursos recibidos y reconocidos como verdaderos en principios racionales de acción. La escritura como elemento del entrenamiento de sí, tiene, para utilizar una expresión que se encuentra en Plutarco, una función *ethopoiética*: es un operador de la transformación de la verdad en *éthos*.

Esta escritura *ethopoiética*, tal como se muestra a través de los documentos de los siglos I y II, parece haberse alojado en el exterior de dos formas ya conocidas y utilizadas con otros fines: los *hypomnémata* y la *correspondencia*.

Los hypomnémata

Los *hypomnémata*, en sentido técnico, podían ser libros de cuentas, registros públicos, cuadernos individuales que servían de ayuda-memoria. Su uso como libro de vida, como guía de conducta parece haber llegado a ser algo habitual en todo un público cultivado. En ellos se consignaban citas, fragmentos de obras, ejemplos y acciones de los que se había sido testigo o cuyo relato se había leído, reflexiones o razonamientos que se habían oído o que provenían del propio espíritu. Constituían una memoria material de las cosas leídas, oídas o pensadas, y ofrecían tales cosas, como un tesoro acumulado, a la relectura y a la meditación ulteriores. Formaban también una materia prima para la redacción de tratados más sistemáticos, en los que se ofrecían los argumentos y medios para luchar contra un defecto concreto (como la cólera, la envidia, la charlatanería, la adulación) o para sobreponerse a determinada circunstancia difícil (un duelo, un exilio, la ruina, la desgracia). Así que, cuando Fundano solicita consejos para luchar contra las agitaciones del alma, y Plutarco en ese momento apenas dispone de tiempo para componer un tratado en la buena y debida forma, le envía sin mayores pretensiones los *hypomnémata* que él mismo ha redactado sobre el tema de la tranquilidad del alma: al menos así es como presenta el texto del *Perì euthymías*.[5] ¿Modestia fingida? Sin duda se trata de una manera de justificar el carácter algo deslavazado del texto; pero hay que ver

[5] Plutarco, *Sobre la paz del alma*, 464e, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, t. VII, Madrid, Gredos, 1995, págs. 109-154, véase esp. pág. 115.

también en ello una indicación de lo que eran estos cuadernos de notas —así como del uso que debía procurarse al propio tratado que conservaba algo de su forma original.

Estos *hypomnémata* no se deberían considerar como un simple apoyo para la memoria, que se podrían consultar de vez en cuando, si se presentara la ocasión. No están destinados a suplantar eventualmente el recuerdo que flaquea. Constituyen más bien un material y un marco para ejercicios que hay que efectuar con frecuencia: leer, releer, meditar, conversar consigo mismo y con otros, etc. Y eso con el fin de tenerlos, como dice una expresión que se repite a menudo, *prócheiron, ad manum, in promptu*. «A mano», por tanto, y no simplemente en el sentido de que cabría recordárselos a la conciencia, sino en el de que se deben poder utilizar, tan pronto como sea preciso, en la acción. Se trata de constituirse un *lógos bioéthicos*, un bagaje de discursos capaces de socorrer, susceptibles —como dice Plutarco— de alzar por sí mismos la voz y de acallar las pasiones como un amo que con una sola palabra aplaca el gruñido de los perros.[6] Para eso hace falta que no se limiten a estar simplemente colocados como en un armario de recuerdos, sino profundamente implantados en el alma, «clavados en ella» dice Séneca, y que así formen parte de nosotros mismos. En resumen, que el alma los haga no solamente suyos, sino que los haga sí misma. La escritura de los *hypomnémata* es una importante estación de enlace en esta subjetivación del discurso.

Sin embargo, por muy personales que sean, estos *hypomnémata* no deben ser considerados como diarios íntimos, o como esos relatos de experiencia espiritual (tentaciones, luchas, caídas y victorias) que encontraremos en la literatura cristiana ulterior. No constituyen un «relato de sí mismo», no tienen como objetivo hacer surgir a la luz del día los *arcana conscientiae* cuya confesión —oral o escrita— tiene valor purificador. El movimiento que pretenden efectuar es inverso a éste: se trata, no de perseguir lo indecible, no de revelar lo oculto, no de decir lo no dicho, sino, por el contrario, de captar lo ya dicho; reunir lo que se ha podido oír o leer, y con un fin, que es nada menos que la constitución de sí.

Los *hypomnémata* han de situarse de nuevo en el contexto de una tensión muy sensible en la época: en el interior de una cultura fuertemente marcada por lo tradicional, por el valor reconocido a lo ya dicho, por la recurrencia del discurso; mediante la práctica del citar bajo el sello de la antigüedad y de la autoridad se desarrollaba una ética muy explícitamente orientada por el cuidado de sí

[6] *Ibíd.*, 465c, pág. 117.

hacia objetivos bien definidos, tales como retirarse en sí, alcanzarse a sí mismo, vivir consigo mismo, bastarse a sí mismo, beneficiarse y gozar de sí. Tal es, sin duda, el objetivo de los *hypomnémata*: hacer de la recolección del *lógos* fragmentario y transmitido por la enseñanza, por la escucha o por la lectura, un medio para el establecimiento de una relación de uno consigo mismo lo más adecuada y acabada posible. Ahí radica, para nosotros, algo paradójico: ¿cómo situarse en presencia de sí mismo mediante el auxilio de discursos intemporales y recibidos un poco de todas partes? De hecho, si la redacción de los *hypomnémata* puede contribuir a la formación de sí a través de estos *lógoi* dispersos, eso obedece a tres razones principales: a los efectos de limitación debidos a la ligazón de la escritura con la lectura, a la práctica regulada de la disparidad que determina las elecciones y a la apropiación que ésta efectúa.

1. Séneca insiste al respecto: la práctica de sí implica la lectura, pues nadie sería capaz de saber extraer todo cuanto hay en su propio fondo, ni de dotarse por sí mismo de los principios de razón que son indispensables para conducirse: como guía o como ejemplo, el auxilio de los otros es necesario. Pero es necesario no disociar lectura y escritura; se debe recurrir «una tras otra» a estas dos ocupaciones y «templar la una mediante la otra». Si escribir demasiado agota (Séneca está pensando aquí en el trabajo del estilo), el exceso de lectura dispersa: «Disipa la multitud de libros».[7] Si uno pasa sin cesar de libro en libro, sin detenerse jamás, sin retornar de cuando en cuando a la colmena con su provisión de néctar, y, por tanto, sin tomar notas ni constituirse por escrito un tesoro de lectura, se expone a no retener nada, a dispersarse a través de pensamientos diferentes y a olvidarse de sí mismo. La escritura como manera de recoger la lectura hecha y de recogerse en ella es un ejercicio de razón que se opone al gran defecto de la *stultitia* que la lectura infinita corre el riesgo de favorecer. La *stultitia* se define por la agitación del espíritu, la inestabilidad de la atención, el cambio de las opiniones y de las voluntades y, por consiguiente, por la fragilidad ante cuantos acontecimientos se puedan producir; se caracteriza también por el hecho de que vuelve el espíritu hacia el porvenir, lo torna curioso de novedades y le impide darse un punto fijo en la posesión de una verdad adquirida[8]. La escritura de los

[7] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio I* (trad. Ismael Roca Meliá), Madrid, Gredos, reimp., 1994, libro I, carta 2, 3, pág. 98.

[8] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, I, *op. cit.*, libro V, carta 52, 1-2, pág. 300.

hypomnémata se opone a esta dispersión estableciendo elementos adquiridos y constituyendo en cierto modo «un pasado» hacia el que siempre es posible volver a retirarse. Esta práctica cabe religarla con un tema muy general de la época que, en cualquier caso, es común a la moral de los estoicos y de los epicúreos: el rechazo de una actitud de espíritu vuelta hacia el porvenir (que, debido a su incertidumbre, suscita la inquietud y la agitación del alma) y el valor positivo concedido a la posesión de un pasado del que cabe gozar soberanamente y sin turbación. La contribución de los *hypomnémata* es uno de los medios por los que se desliga el alma de la preocupación por el futuro para reorientarla hacia la meditación del pasado.

2. Sin embargo, si bien permite contrarrestar la dispersión de la *stultitia*, la escritura de los *hypomnémata* es también (y debe continuar siéndolo) una práctica regulada y voluntaria de la disparidad. Es una elección de elementos heterogéneos. En esto se opone al trabajo del gramático, que busca conocer todas y cada una de las obras de un autor; se opone también a la enseñanza de los filósofos de profesión, que reivindican la unidad doctrinal de una escuela. «Poco importa, dice Epicteto, que se haya o no leído todo Zenón o Crisipo; poco importa que se haya captado exactamente lo que han querido decir, y que se sea capaz de reconstituir el conjunto de su argumentación.»[9] El cuaderno de notas se rige por dos principios, que se podrían denominar «la verdad local de la sentencia» y «su valor circunstancial de uso». Séneca elige lo que anota para sí mismo y para sus comunicantes de entre alguno de los filósofos de su propia secta, aunque también de Demócrito o de Epicuro.[10] Lo esencial es que se pueda considerar la frase retenida como una sentencia verdadera en lo que afirma, conveniente en lo que prescribe, útil según las circunstancias en las que se encuentre. La escritura como ejercicio personal hecho por sí y para sí es un arte de la verdad inconexa o, más precisamente, una manera reflexiva de combinar la autoridad tradicional de la cosa ya dicha con la singularidad de la verdad que en ella se afirma y la particularidad de las circunstancias que al respecto determinan su uso. «Así pues, lee siempre autores reconocidos y, si en alguna ocasión te agradare recurrir a otros, vuelve luego a los primeros. Procúrate cada día algún reme-

[9] Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, *op. cit.*, libro I, cap. XVII: «Que la lógica es necesaria», 11-14, pág. 108.

[10] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio* I, *op. cit.*, libro I, cartas 2, 5 (pág. 99); 3, 6 (pág. 102); 4, 10 (pág. 106); 7, 11 (pág. 117); y 8, 7-8 (págs. 120-121), etc.

dio frente a la pobreza, alguno frente a la muerte, no menos que frente a las restantes calamidades, y cuando hubieres examinado muchos escoge uno para meditarlo aquel día. Esto es lo que yo mismo hago también; de los muchos pasajes que he leído me apropio alguno. El de hoy es éste que he descubierto en Epicuro (pues acostumbro a pasar al campamento enemigo no como tránsfuga, sino como explorador [*tamquam explorator*])».[11]

3) Dicha deliberada disparidad no excluye la unificación. Pero ésta no se efectúa en el arte de componer un conjunto: se debe establecer en el propio escritor como resultado de los *hypomnémata*, de su constitución (y, por tanto, en el gesto mismo de escribir), de su consulta (y, por lo tanto, en su lectura y relectura). Cabe distinguir dos procesos. Por una parte, se trata de unificar estos fragmentos heterogéneos mediante su subjetivación en el ejercicio de la escritura personal. Séneca compara esta unificación, de acuerdo con metáforas muy tradicionales, bien sea a la libación de la abeja, o bien a la digestión de alimentos, o también a la adición de las cifras que forman una suma: «Procuremos otro tanto con los alimentos que nutren el espíritu, no permitamos que queden intactos cuantos hayamos ingerido, para que no nos resulten extraños. Asimilémoslos; de otro modo, irán al acervo de la memoria, no al de la inteligencia. Prestémosles fiel asentimiento y apropiémonos de ellos para que resulte una cierta unidad de muchos elementos, igual que de números sueltos formamos uno solo, cuando una sola cuenta abarca sumas menores y diferentes entre sí».[12] El papel de la escritura es constituir, con todo lo que la lectura ha constituido, un «cuerpo» (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus*). Y dicho cuerpo ha de comprenderse no como un cuerpo de doctrina, sino —de acuerdo con la metáfora tan frecuentemente evocada de la digestión— como el propio cuerpo de quien, al transcribir sus lecturas, se las apropia y hace suya su verdad: la escritura transforma la cosa vista u oída «en fuerzas y en sangre» (*in vires, in sanguinem*). Viene a ser en el propio escritor un principio de acción racional.

Pero, a la inversa, el escritor constituye su propia identidad a través de esta recolección de cosas dichas. En esta misma carta 84 —que constituye una especie de breve tratado de las relaciones entre lectura y escritura— Séneca se detiene un momento en el pro-

[11] *Ibíd.*, libro I, carta 2, 4-5, pág. 99.
[12] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, II, *op. cit.*, libro XI, carta 84, 6-7, págs. 52-53.

blema ético de la semejanza, la fidelidad y la originalidad. No se debe —explica— elaborar lo que se recuerda de un autor, de modo que éste pueda ser reconocido; no se trata de constituir, en las notas que se toman y en la manera en que se restituye por escrito lo que se ha leído, una serie de «retratos» reconocibles pero «muertos» (Séneca piensa aquí en esas galerías de retratos mediante las cuales alguien atestiguaba su nacimiento, hacía valer su estatuto y acentuaba su propia identidad por referencia a otros). Lo que es preciso constituir en lo que uno escribe es su propia alma; pero como un hombre lleva sobre su rostro la semejanza natural de sus antepasados, del mismo modo es bueno que quepa percibir en lo que escribe la filiación de los pensamientos que se han grabado en su alma. Mediante el juego de las lecturas escogidas y de la escritura asimilativa, debe poder formarse una identidad a través de la cual se lea toda una genealogía espiritual. En un coro hay voces altas, bajas y medias, timbres de hombres y de mujeres: «Ahí ninguna voz individual puede distinguirse; únicamente el conjunto se impone al oído (...). Otro tanto quiero que ocurra en nuestra alma, que disponga de una buena provisión de conocimientos, de preceptos, de ejemplos tomados de varias épocas, pero que converjan en una unidad».

La correspondencia

Los cuadernos de notas, que en sí mismos constituyen ejercicios de escritura personal, pueden servir de materia prima para textos que se envían a otros. En cambio, la misiva, texto por definición destinado a algún otro (*autrui*), da lugar también al ejercicio personal. Esto es lo que sucede, y Séneca lo recuerda, cuando se escribe, pues se lee lo que se escribe, del mismo modo que, al decir algo, uno oye que se le dice[13]. La carta que se envía actúa, mediante el gesto mismo de la escritura, sobre quien la remite, así como también, mediante la lectura y la relectura, sobre aquél que la recibe. En esta doble función, la correspondencia se halla totalmente próxima a los *hypomnémata*, y con frecuencia es muy similar. La literatura epicúrea proporciona varios ejemplos al respecto. El texto conocido como «carta a Pitoclo» comienza por el acuse de recibo de una carta en la que el discípulo testimonia su amistad para con el maestro y se esfuerza en «recordar los razonamientos» epicúreos que permiten alcanzar la felicidad: el autor de la respuesta otorga

[13] *Ibíd.*, libro XI, carta 84, 9-10, págs. 53-54.

su aval: la tentativa no era mala; y manda de vuelta un texto —resumen del *Perì phýseos* de Epicuro— que debe servir a Pitoclo de material para memorizar y de soporte para su meditación.[a]

Las cartas de Séneca muestran una labor de dirección ejercida, por un hombre de edad y ya retirado, sobre otro que desempeña aún importantes funciones públicas. Pero en sus cartas Séneca no se limita a informarse sobre Lucilio y sus progresos; no se contenta con darle consejos y comentar para él algunos grandes principios de conducta. Mediante estas lecciones escritas, Séneca continúa ejercitándose sobre sí mismo, en función de los principios que invoca con frecuencia: que es necesario entrenarse durante toda la vida y que siempre se tiene necesidad de la ayuda de algún otro (*autrui*) en la elaboración del alma sobre sí misma. El consejo que da en la carta 7 constituye una descripción de sus propias relaciones con Lucilio; en ella caracteriza adecuadamente la manera en la que ocupa su retiro mediante el doble trabajo que efectúa simultáneamente sobre aquel con quien se cartea y sobre sí mismo: retirarse en sí tanto como sea posible; vincularse a quienes son capaces de producir sobre uno un efecto benéfico; abrir la puerta a quienes cabe esperar que uno los vuelva mejores; son «oficios recíprocos. Quien enseña se instruye».[14]

La carta que se envía para ayudar a su comunicante —aconsejarlo, exhortarlo, amonestarlo, consolarlo— constituye para quien escribe un modo de entrenamiento: más o menos como los soldados en tiempo de paz se ejercitan en el manejo de las armas, los avisos que se dan a los otros en la urgencia de su situación son una manera de prepararse a sí mismo para una eventualidad semejante. Así ocurre en la carta 99 a Lucilio: es la copia de otra misiva que Séneca había enviado a Marullo, cuyo hijo había muerto poco tiempo antes.[b] El texto corresponde al género de la «consolación»; ofrece al comunicante las armas «lógicas» con las que luchar contra la pena. La intervención es tardía, ya que Marullo, «aturdido por el golpe», tuvo un momento de debilidad y se «alejó de sí mismo»; en esto, la carta cumple un papel de amonestación. Pero, para Lucilio, a quien también le es enviada, para Séneca, que la escribe,

[a] «Epicuro a Pitocles: gozarse», en Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, Barcelona, Iberia, 1962, 2 vols., véase vol. II, págs. 212-223.

[14] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, *op. cit.*, libro I, carta 7, 8, pág. 116. «Recógete en tu interior cuando te sea posible; trata con los que han de hacerte mejor; acoge a aquellos que tú puedes mejorar. Tales acciones se realizan a un tiempo y los hombres, enseñando, aprenden.»

[b] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio I*, *op. cit.*, libro XVI, carta 99, págs. 233-243.

la carta desempeña un papel de principio de reactivación: reactivación de cuantas razones permiten superar el duelo, persuadirse de que la muerte no es una desgracia (ni la de los otros, ni la de uno mismo). Y gracias a esto, que es lectura para uno y escritura para el otro, Lucilio y Séneca habrán reforzado así su preparación para el caso de que un acontecimiento de esta índole les sobrevenga. La *consolatio* que debe ayudar y corregir a Marullo es, al mismo tiempo, una *praemeditatio* útil para Lucilio y Séneca. La escritura que ayuda al destinatario pertrecha al escritor —y eventualmente a terceros que la lean.

Pero también puede ocurrir que el servicio del alma prestado por el escritor a su comunicante le sea restituido en forma de «consejo respuesta»; a medida que quien es dirigido progresa, llega a ser más capaz de dar a su vez consejo, exhortación, consuelo a quien se ha propuesto ayudarlo: la dirección no se mantiene durante mucho tiempo en un único sentido: sirve de marco de intercambios que la ayudan a tornarse más igualitaria. La carta 34 señala ya este movimiento a partir de una situación en la que Séneca, sin embargo, podría decir a su destinatario: «Te reclamo para mí: eres mi obra»; «yo te exhorté, te infundí entusiasmo y no permití que avanzaras lentamente, antes bien, te estimulé sin cesar. Y ahora hago lo propio, pero estimulando a uno que ya va lanzado y que me estimula a su vez».[15] Y a partir de la carta siguiente evoca la recompensa de la amistad perfecta, en la que cada uno de los dos será para el otro el auxilio permanente, la ayuda inagotable de la que se ocupa en la carta 109: «A los expertos en la lucha los prepara el ejercicio, al músico lo estimula quien ha aprendido su misma arte. El sabio tiene necesidad de pacificar sus virtudes; como él se estimula a sí mismo, es asimismo estimulado por otro sabio».[16]

Sin embargo, y a pesar de todos estos puntos comunes, la correspondencia no debe ser considerada como la simple prolongación de la práctica de los *hypomnémata*. Es algo más que un entrenamiento de sí mismo mediante la escritura, a través de los consejos y de las opiniones que se dan al otro: constituye también una manera de manifestarse a sí mismo y a los otros. La carta hace «presente» al escritor ante aquel a quien se dirige. Y presente, no simplemente por las informaciones que le da sobre su vida, sus actividades, sus éxitos, sus fracasos, sus venturas o sus desgracias; presente con una especie de presencia inmediata y casi física. «Te

[15] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio I*, *op. cit.*, libro IV, carta 34, 2, págs. 238-239.

[16] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio II*, *op. cit.*, libro XVIII, carta 109, 2, pág. 311.

agradezco que me escribas con frecuencia, pues de la única forma que puedes te me das a conocer [*te mihi ostendis*]. Jamás recibo tu carta sin que estemos al momento juntos. Si los retratos de los amigos ausentes nos resultan gratos (...), ¡cuánto más gratas nos resultan las epístolas, que nos procuran las huellas auténticas del amigo ausente, sus auténticos rasgos! Porque la mano del amigo impresa en la epístola brinda lo que sabe muy dulce en su presencia: el reconocerlo.»[17]

Escribir es, por tanto, «mostrarse», hacerse ver, hacer aparecer el propio rostro ante el otro. Y por ello hay que entender que la carta es a la vez una mirada que se dirige al destinatario (por la misiva que recibe, se siente mirado) y una manera de entregarse a su mirada por lo que se le dice de uno mismo. La carta habilita, en cierto modo, un cara a cara. Y por otra parte Demetrio, al exponer en *De elocutione*[18] lo que debe ser el estilo epistolar, señalaba que no podía ser sino un estilo «simple», libre en la composición, sobrio en la elección de palabras, dado que cada cual ha de revelar en él su alma. La reciprocidad que la correspondencia establece no es simplemente la del consejo y la ayuda; es la de la mirada y el examen. La carta que, en tanto que ejercicio, trabaja en la subjetivación del discurso verdadero, en su asimilación y en su elaboración como «bien propio», constituye también, a su vez, una objetivación del alma. Es notable que Séneca, al comenzar una carta en la que debe exponer a Lucilio su vida cotidiana, recuerda la máxima moral de que «hemos de vivir como si estuviéramos a la vista de todos» y el principio filosófico de que nada de nosotros mismos queda oculto a Dios, que está permanentemente presente en nuestras almas.[19] Con la misiva, uno se abre a la mirada de los otros y se sitúa al comunicante en el lugar del dios interior. Es una manera de entregarnos a esa mirada de la que cabe decir que está sumergiéndose en el fondo de nuestro corazón (*in pectus intimum introspicere*) en el momento en que pensamos.

El trabajo que la carta opera sobre el destinatario, pero que también se efectúa sobre el escritor por la carta misma que éste envía, implica una «introspección»; sin embargo, esto se ha de comprender no tanto como un desciframiento de sí por sí mismo, cuanto como una apertura de sí que se da al otro. Esto no impide que nos

[17] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio I*, *op. cit.*, libro IV, carta 40, 1, págs. 251-252.
[18] Demetrio Falereo, *Sobre el estilo*, Madrid, Gredos, 1979, págs. 9-125, véase cap. IV, 223-225, págs. 96-97.
[19] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio II*, *op. cit.*, libro X, carta 83,1, pág. 39.

encontremos ante un fenómeno que puede parecer un poco sorprendente, pero que está cargado de sentido para quien quiera hacer la historia del cultivo de sí. Los primeros desarrollos históricos del relato de sí no se han de buscar del lado de los «cuadernos personales», de los *hypomnémata*, cuyo papel es permitir la constitución de sí a partir de la acogida del discurso de los otros; más bien se pueden encontrar del lado de la correspondencia con algún otro (*autrui*) y del intercambio del servicio del alma. Y lo que sucede es que, en las correspondencias de Séneca con Lucilio y de Marco Aurelio con Frontón y en algunas cartas de Plinio, se observa el desarrollo de un relato de sí muy diferente del que se podía encontrar en general en las cartas de Cicerón a sus familiares: en éstas se trataba del relato de sí mismo como sujeto de acción (o de deliberación para una acción posible) en relación con los amigos y los enemigos, y con los sucesos dichosos y desgraciados. En Séneca o Marco Aurelio, y también a veces en Plinio, el relato de sí es el relato de la relación consigo mismo; y en ellos vemos desprenderse con claridad dos elementos, dos puntos estratégicos que llegarán a ser más adelante los objetos privilegiados de lo que se podría llamar la escritura de la relación consigo mismo: las interferencias del alma y del cuerpo (más las impresiones que las acciones) y las actividades del ocio (más que los acontecimientos exteriores): el cuerpo y los días.

1. Las noticias de la salud forman tradicionalmente parte de la correspondencia. Sin embargo, poco a poco alcanzan la amplitud de una descripción detallada de las sensaciones corporales, de las impresiones de malestar, de los diversos trastornos que se han podido experimentar. En ocasiones, no se busca más que introducir consejos de régimen que se consideran útiles para un comunicante.[20] A veces también se trata de recordar los efectos del cuerpo sobre el alma y la correspondiente acción de ésta sobre aquél, o la curación del primero por los cuidados otorgados a la segunda. Así sucede en la extensa e importante carta 78 a Lucilio, que en su mayor parte está consagrada al problema del «buen uso» de las enfermedades y del sufrimiento, aunque se abre con el recuerdo de una grave enfermedad de juventud que Séneca había padecido y que se vio acompañada de una crisis moral. Cuenta Séneca que el «catarro» y las «febrículas» de los que se queja Lucilio él también los ha-

[20] Plinio el Joven, *Lettres*, libro III, carta 1, París, Le Belles Lettres, «Collection des universités de France», ed. bilingüe, 1927, t. I, págs. 97-100.

bía experimentado bastantes años antes: «En sus comienzos no hice caso; mi juventud todavía podía resistir sus acometidas y comportarse con denuedo frente a las enfermedades. Luego sucumbí y llegué a tal extremo que mi persona se consumía con la fluxión llegando a una delgadez extrema. A menudo sentí el impulso de arrancarme la vida: fue la ancianidad de mi benignísimo padre la que me contuvo». Y fueron los remedios del alma los que procuraron la curación: entre ellos, resultaron importantes «los amigos, cuyas exhortaciones, vigilancia y conversación me animaban».[21] También puede ocurrir que las cartas reproduzcan el movimiento que conduce de una impresión subjetiva a un ejercicio de pensamiento. Sirva como testimonio este paseo-meditación relatado por Séneca: «Tenía necesidad de sacudir los huesos, ora para expulsar la bilis que se había alojado en mi garganta, ora para que el balanceo, que experimenté que me había sido útil, aligerase la misma respiración que me resultaba, no sé por qué motivo, demasiado pesada. Por ello, continué más tiempo mi paseo en litera, al cual me invitaba la propia costa, que forma un arco entre Cumas y la quinta de Servilio Vacia y que, cual estrecho sendero, la rodea de un lado el mar y de otro el lago. De hecho, una reciente tempestad le había dado consistencia (...). Sin embargo, según mi costumbre, comencé a mirar en derredor por si descubría allí alguna cosa que me pudiera ser de provecho, y orienté la vista hacia la quinta que en otro tiempo perteneció a Vacia»: y Séneca cuenta a Lucilio lo que constituye su meditación sobre el retiro, la soledad y la amistad.[22]

2. La carta es, asimismo, una manera de presentarse a su destinatario en el desarrollo de la vida cotidiana. Relatar su jornada —en modo alguno por la importancia de los acontecimientos que hubieran podido marcarla, sino precisamente cuando se reduce a ser semejante a todos los demás días, atestiguando así no la importancia de una actividad, sino la cualidad de un modo de ser— forma parte de la práctica epistolar: Lucilio encuentra natural solicitarle a Séneca que le cuente cada una de sus jornadas y hora por hora; y Séneca acepta esa obligación con tanto más agrado cuanto que le compromete a vivir bajo la mirada de algún otro (*autrui*), sin tener nada que ocultar. «Así pues, satisfaré tu petición, y gustoso te hablaré de mi actividad y del orden con que procedo. Sin más, pondré

[21] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio II*, *op. cit.*, libro IX, carta 78, 1-2, págs. 466 y 467.

[22] *Ibíd.*, libro VI, carta 55, 2-3, pág. 313; o también la carta 57, 2-3, págs. 322-323.

la atención en mí y, cosa que resulta muy provechosa, revisaré mi jornada.» En efecto, Séneca evoca esta jornada concreta que acaba de transcurrir y que, a su vez, es la más común de todas. Su valor radica precisamente en que no ha pasado nada que no pudiera haberla apartado de lo único que para él es importante: ocuparse de sí mismo: «La de hoy es una jornada plena, nadie me ha sustraído parte alguna de ella». Un poco de entrenamiento físico, una carrera con un joven esclavo, un baño en un agua apenas tibia, una sencilla colación de pan, una siesta muy breve. Pero lo esencial del día —y eso es lo que ocupa gran parte de la carta— ha estado consagrado a la meditación de un tema sugerido por un silogismo sofístico de Zenón relativo a la embriaguez.[23]

Cuando la misiva viene a ser el relato de una jornada ordinaria, de una jornada para sí mismo, se ve que toca de cerca una práctica a la que, por otra parte, Séneca hace discreta alusión al comienzo de la carta 83. Allí evoca la costumbre tan útil de «pasar revista a su jornada»: se trata del examen de conciencia cuya forma había descrito en un pasaje del *De ira*.[c] Dicha práctica —familiar en diferentes corrientes filosóficas: pitagórica, epicúrea, estoica— más bien parece haber sido sobre todo un ejercicio mental ligado a la memorización: se trataba de constituirse como «inspector de sí mismo», y, por tanto, de calibrar las faltas comunes y, a la par, de reactivar las reglas de comportamiento que es preciso tener siempre presentes en el espíritu. Nada indica que esta «revista de la jornada» haya adoptado la forma de un texto escrito. Más bien parece que en la relación epistolar —y, por consiguiente, a fin de situarse a sí mismo bajo la mirada del otro— es donde el examen de conciencia se formuló como un relato escrito de sí mismo: relato de la banalidad cotidiana, relato de las acciones correctas o no, del régimen observado, de los ejercicios físicos o mentales a los que se ha entregado. Encontramos un ejemplo notable de esta conjunción de la práctica epistolar con el examen de sí en una carta de Marco Aurelio a Frontón. Fue escrita en el transcurso de una de esas temporadas en el campo que eran muy recomendadas como momentos de despreocupación de las actividades públicas, como curas de salud y como ocasiones de ocuparse de sí mismo. Se hallan reunidos en este tex-

[23] *Ibíd.*, *op. cit.*, libro X, carta 83, 1-3, pág. 39. «Me ruegas que te cuente cada una de mis jornadas y en todo su desarrollo.»

[c] Séneca, *Sobre la ira*, libro III, 36, 1-2, en *Diálogos*, Tecnos, Madrid, 1986, págs. 59-175, pág. 152.

to los dos temas, el de la vida campesina, sana en tanto que natural, y el de la vida ociosa, dedicada a la conversación, a la lectura y a la meditación. Al mismo tiempo, todo un conjunto de delicadas anotaciones sobre el cuerpo, la salud, las sensaciones físicas, el régimen o los sentimientos muestran la extrema vigilancia de una atención que está intensamente centrada sobre sí mismo. «Nos encontramos bien. Yo he dormido poco debido a un pequeño escalofrío que, sin embargo, parece ya calmado. He pasado el tiempo, desde las primeras horas de la noche hasta la tercera del día, en parte leyendo la *Agricultura* de Catón y, en parte, escribiendo felizmente, si bien, en verdad, menos que ayer. Después, tras saludar a mi padre, me enjuagué con agua melada y arrojándola me suavicé la garganta, aunque no la "gargaricé"; y puedo emplear esa palabra según Novio y otros. Una vez restablecida mi garganta, me volví donde se encontraba mi padre y asistía a su sacrificio. A continuación, fuimos a comer. ¿Con qué piensas que almorcé? Con un poco de pan, mientras que veía a los otros devorar ostras, cebollas y sardinas bien grasas. Luego nos pusimos a recoger uvas; lo que pudimos sudar y gritar (...). A la hora sexta volvimos a casa. Estudié un poco, aunque sin fruto; después charlé un buen rato con mi madre, que estaba sentada en la cama (...). Mientras estábamos así charlando y disputándonos quién de los dos quería más al otro (...) sonó el disco y se anunció que mi padre se había introducido en el baño. De modo que cenamos después de bañarnos, en el lagar; no de bañarnos en el lagar, sino que, después de bañarnos, cenamos y oímos con placer las alegres charlas de los lugareños. De vuelta a mi casa, antes de girarme sobre el costado para dormir, despliego mi labor (*meum pensum explico*); rindo cuenta de mi jornada a mi dulcísimo maestro (*diei rationem meo suavissimo magistro reddo*) a quien quisiera —por cierto, debería perder peso— desear más todavía...»[24]

Las últimas líneas de la carta muestran con claridad cómo ésta se articula de acuerdo con la práctica del examen de conciencia: la jornada se termina, justo antes del sueño, con una especie de lectura del día transcurrido; se despliega entonces mentalmente el rollo donde están inscritas las actividades del día, y este libro imaginario de la memoria se reproduce al día siguiente en la carta dirigida a quien es a la vez tanto el maestro como el amigo. La carta a Frontón transcribe, en cierto modo, el examen efectuado la víspera por la noche por la lectura del libro mental de la conciencia.

[24] Marco Aurelio, *Cartas*, libro IV, carta 6.

Queda claro que aún estamos muy lejos de ese libro de combate espiritual al que Atanasio, en la *Vida de Antonio*, hace alusión casi dos siglos más tarde. Pero se puede medir también cómo este procedimiento del relato de sí en la cotidianidad de la vida, con una meticulosísima atención a lo que ocurre en el cuerpo y en el alma, es asimismo tan diferente de la correspondencia ciceroniana como de la práctica de los *hypomnémata*, recopilación de cosas leídas y entendidas, y soporte de los ejercicios de pensamiento. En este caso —el de los *hypomnémata*—, se trataba de constituirse a sí mismo como sujeto de acción racional mediante la apropiación, la unificación y la subjetivación de un «ya-dicho» fragmentario y escogido; en el caso de la anotación monástica de las experiencias espirituales, se tratará de hacer brotar del interior del alma los movimientos más ocultos, de tal manera que sea posible liberarse de ellos. En el caso del relato epistolar de sí mismo, se trata de hacer llegar a coincidir la mirada del otro y la que uno dirige sobre sí cuando mide sus acciones cotidianas de acuerdo con las reglas de una técnica de vida.

19. ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO

«Structuralism and Post-Structuralism» («Structuralisme et poststructuralisme»; entrevista con G. Raulet), *Telos*, vol. XVI, nº 55, primavera de 1983, págs. 195-211.

—¿Cómo comenzar? Se me habían ocurrido un par de preguntas. En primer lugar: ¿a qué obedece la denominación tan global de postestructuralismo?

Inicialmente me gustaría subrayar con respecto al estructuralismo que, en el fondo, no sólo —como es normal— ninguno de los protagonistas de este movimiento sabía exactamente de qué se trataba, sino que tampoco lo sabía ninguno de los que han recibido, de buen grado o no, la etiqueta de estructuralistas. Es cierto que quienes practicaban el método estructural en campos concretos, como la lingüística o la mitología comparada, sabían qué era el estructuralismo, pero, en el momento en que se rebasaban estos ámbitos concretos, nadie sabía con exactitud de qué se trataba. No estoy seguro de que resulte de mucho interés intentar volver a definir lo que se llamaba estructuralismo en esa época. Por el contrario, me parece más interesante —y si tengo ocasión me gustaría hacerlo— estudiar lo que ha sido el pensamiento formal, lo que han sido los diferentes tipos de formalismo que han atravesado la cultura occidental durante todo el siglo XX. Cuando se considera el extraordinario destino del formalismo en pintura, las investigaciones formales en música, cuando se piensa en la importancia que tuvo el formalismo en el análisis del folclor y de las leyendas, en arquitectura, en su aplicación, en algunas de sus formas en el pensamiento teórico, es cierto que el formalismo en general ha sido probablemente una de las corrientes a la vez más fuertes y más variadas que ha conocido Europa en el siglo XX. Y en relación con este formalismo, creo que hay que destacar también que ha estado asociado a menudo a situaciones e

incluso a movimientos políticos tan precisos como, en cada caso, interesantes. Habría que volver a examinar con detalle las relaciones entre el formalismo ruso y la Revolución rusa. El papel que desempeñaron el pensamiento y el arte formales al comienzo del siglo XX, su valor ideológico y sus vínculos con los diferentes movimientos políticos; todas estas cuestiones se deberían analizar.

Lo que me parece sorprendente en lo que se ha llamado movimiento estructuralista en Francia y en Europa Occidental en los años sesenta, es que funcionaba como eco del esfuerzo hecho en ciertos países del Este, y en particular en Checoslovaquia, para liberarse del dogmatismo marxista. Y hacia los años cincuenta y cinco o sesenta, mientras que en un país como Checoslovaquia renacía la vieja tradición del formalismo europeo de preguerra, en esa época más o menos aparece en Europa Occidental lo que se ha llamado estructuralismo, es decir, lo que en mi opinión es una nueva forma, una nueva modalidad de este pensamiento, de esta investigación formalista. Así es como ubicaría al movimiento estructuralista, resituándolo en esta gran corriente del pensamiento formal.

—En Europa Occidental, Alemania disponía de la teoría crítica para pensar el movimiento estudiantil, que comenzó antes que en nuestro país (a partir de 1964-1965 había una agitación universitaria indudable).

—Sí...

—Está claro que no hay tampoco una relación necesaria entre la teoría crítica y el movimiento estudiantil. Quizá, más bien fue el movimiento estudiantil el que hizo una utilización instrumental de la teoría crítica, el que recurrió a ella. De la misma forma, no hay una causalidad directa entre el estructuralismo y 1968.

—Sí, exactamente.

—Pero, ¿no quería usted decir que, en cierto modo, el estructuralismo había sido como un preámbulo necesario?

—No, en este tipo de ideas no cabe hablar de necesidad. Para decir las cosas en términos muy, pero que muy generales, la cultura, el pensamiento y el arte formalistas en el primer tercio del siglo XX se asociaron habitualmente a movimientos políticos —digamos críticos— de izquierda e incluso en ciertos casos revolucionarios, y el marxismo ha encubierto todo esto. Hizo una crítica violenta del formalismo en arte y en la teoría, especialmente a partir de los años 1930. Treinta años después, encontramos en ciertos países del Este y

en un país como Francia a gente que comienza a sacudirse el dogmatismo marxista a partir de algunos tipos de análisis, de formas de análisis claramente inspirados en el formalismo. Lo que ocurrió en 1968 en Francia, y creo que también en otros países, es muy interesante y muy ambiguo a la vez; ambiguo en tanto que interesante: se trata, por una parte, de una serie de movimientos que, a menudo, han tenido una fuerte referencia al marxismo y que al mismo tiempo ejercían una violenta crítica al marxismo dogmático de los partidos e instituciones. Asimismo, el juego que pudo existir entre un tipo de pensamiento no marxista y estas referencias marxistas era el espacio en el que se desarrollaron los movimientos estudiantiles, que a veces llevaban al colmo de la exageración el discurso revolucionario marxista, pero que, a su vez y con frecuencia, estaban animados por una violencia antidogmática que contradecía este tipo de discurso.

—Violencia antidogmática que buscaba referencias...

—...que las buscaba a veces en un dogmatismo exasperado.

—En Freud, o en el estructuralismo.

—Exactamente. Pero, una vez más, me gustaría volver a hacer de una forma distinta la historia del formalismo y situar el pequeño episodio del estructuralismo en Francia —que ha sido relativamente breve y con perfiles difusos— dentro del gran fenómeno del formalismo en el siglo XX, que es desde mi punto de vista tan importante en su género como el romanticismo o incluso el positivismo en el siglo XIX.

—Volveremos, quizás, un poco más tarde al término que acaba usted de introducir, el término positivismo. Ahora me gustaría seguir el hilo de esa especie de panorámica de la evolución francesa que estaba usted trazando, el de las referencias, tan dogmáticas como animadas de una voluntad antidogmática, a Marx, a Freud, al estructuralismo, con la esperanza en ocasiones de encontrar entre gentes como Lacan a quien pusiera fin al sincretismo y lograra tramar todo esto. Por otra parte, se trata de algo similar a lo que, en sustancia, supuso esa respuesta magistral de Lacan a los estudiantes de Vincennes: «Quieren ustedes combinar a Marx y Freud. Lo que el psicoanálisis les puede enseñar es que buscan un maestro. Y tendrán ese maestro»,[a] una manera muy violenta de liberarse ante esta tentativa de combinación.

[a] Lacan (J.), «Analyticon. Impromptu sur la psychanalyse», Centre universitaire de Vincennes, 3 de diciembre de 1969. Reproducido en *Le Magazine littéraire*, nº 121, febrero de 1977.

Esto lo he leído en el libro de Vincent Descombes Le Même et L'Autre,[b] *que sin duda conocerá usted.*

—No. Sé que existe, pero no lo he leído.

—En el fondo hubo que esperar a 1972 para salir de este intento vano de síntesis de marxismo y freudismo. Y esta salida fue llevada a cabo por Deleuze y Guattari, quienes provenían de la escuela lacaniana. Me he atrevido a escribir en algún sitio que, ciertamente, se salió de esta tentativa infructuosa de combinación, pero por un medio que Hegel hubiera reprobado, es decir, se buscó un tercer hombre, Nietzsche, para colocarlo en el lugar de esa síntesis imposible; se remitía a Nietzsche al lugar de esta combinación imposible de freudomarxismo.[c] *Según el libro de Descombes, parecería que hay que fechar la corriente que recurre a Nietzsche más o menos en el año 1972. ¿Qué piensa usted de esto?*

—No creo que sea muy exacto. En primer lugar, usted ya sabe como soy, siempre he desconfiado un poco de esas formas de síntesis que presentan un pensamiento francés que en un momento dado habría sido freudiano-marxista y después habría descubierto a Nietzsche. De hecho, cuando se mira un poco más de cerca, se descubre un mundo plural, donde los fenómenos aparecen desplazados y se producen reencuentros bastante imprevistos. Consideremos el freudomarxismo. Es verdad que desde 1945, por una serie de razones políticas y culturales, el marxismo constituía en Francia una especie de horizonte, que durante un tiempo Sartre consideró insuperable; en efecto, en esa época era un horizonte muy cerrado y en todo caso muy dominante. Tampoco debemos olvidar que durante el período de 1945 a 1955, en Francia, toda la universidad francesa —sería mejor decir la joven universidad francesa, para distinguirla de lo que ha sido la tradición de la universidad— estuvo muy preocupada, incluso muy ocupada en construir algo que no fuera Freud-Marx, sino Husserl-Marx, la relación fenomenología-marxismo. Esto es lo que estaba en juego en la discusión y el esfuerzo de toda una serie de gente que, como Merleau-Ponty o Sartre, se encontraban en este horizonte que va de la fenomenología al marxismo; también Desanti....

[b] Descombes (V.), *Le Même et L'Autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, París, Minuit, 1979 (trad. cast.: *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1982).

[c] Raulet (G.), *Materialen zur Kritischen Theorie*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1982.

—Dufresne, el mismo Lyotard...

—Ricœur, que ciertamente no era marxista sino fenomenólogo, y del que no se puede decir que ignorara el marxismo. Así pues, se intentó primero emparejar el marxismo y la fenomenología, pero a continuación, cuando precisamente comenzó a desarrollarse una determinada forma de pensamiento estructural, de método estructural, se pudo comprobar que el estructuralismo sustituía a la fenomenología para vincularse con el marxismo. Se produjo el paso de la fenomenología al estructuralismo y fundamentalmente en torno al problema del lenguaje. Ahí radica, creo, un momento bastante importante, el momento en que Merleau-Ponty encontró el problema del lenguaje. Y, como usted sabe, sus últimos esfuerzos se centraron en esta cuestión. Recuerdo muy bien los cursos en los que Merleau-Ponty comenzó a hablar de Saussure, que aunque muerto hacía aproximadamente cincuenta años, era ignorado completamente, no digo por los filólogos y lingüistas franceses, sino por el público culto. En el momento en que el problema del lenguaje salió a la luz, se mostró que la fenomenología no era tan capaz como el análisis estructural de dar cuenta de los efectos de sentido que podían ser producidos por una estructura de tipo lingüístico, en la que el sujeto, en la perspectiva de la fenomenología, no intervenía como donador de sentido. Y naturalmente, al encontrarse la novia fenomenológica descualificada por su incapacidad para hablar del lenguaje, el estructuralismo pasó a ser la nueva novia. Así es como contaría las cosas. El psicoanálisis, en parte bajo la influencia de Lacan, hacía aparecer también un problema que, aunque muy diferente, no dejaba de tener analogía con aquél. El problema era precisamente el inconsciente, que no podía entrar en un análisis de tipo fenomenológico. La mejor prueba de que no podía entrar en la fenomenología, al menos tal como los franceses la concebían, es que Sartre o Merleau-Ponty —por no hablar de otros— no dejaron de intentar reducir lo que era para ellos el positivismo, o el mecanismo o el cosismo de Freud en nombre de la afirmación de un sujeto constituyente. Y cuando Lacan, aproximadamente en el momento en que las cuestiones del lenguaje comenzaban a plantearse, dijo: «Por más que uno se empeñe, el inconsciente tal como funciona no puede ser reducido a efectos de donación de sentido, de los que el sujeto fenomenológico es susceptible», Lacan planteaba un problema totalmente simétrico al de los lingüistas. El sujeto fenomenológico era descualificado por segunda vez por el psicoanálisis, lo mismo que lo había sido por la teoría lingüística. Se comprende muy bien la razón por la que Lacan pudo decir que el inconsciente

estaba estructurado como el lenguaje: era el mismo problema para unos y para otros. Así pues, hubo un freudo-estructuro-marxismo: allí donde la fenomenología se encuentra descualificada por las razones que acabo de exponer, ya sólo quedan pretendientes que cogen de la mano a Marx y forman un bello corro. Pero la cosa no resulta bien. Claro está que he descrito esto como si se tratara de un movimiento muy general. Lo que describo aquí ciertamente se ha producido y ha implicado a un determinado número de gente, pero hubo también otros individuos que no siguieron este movimiento. Pienso en los que se interesaron por la historia de las ciencias, que constituyeron una considerable tradición en Francia, sin duda como continuación de Comte. En concreto en torno a Canguilhem, que fue extremadamente influyente en la universidad francesa, en la joven universidad francesa. Ahora bien, muchos de sus alumnos no eran ni marxistas, ni freudianos, ni estructuralistas. Y si le parece, ni yo mismo.

—Entonces sería usted uno de ellos.

—No he sido nunca freudiano, ni he sido nunca marxista, ni he sido nunca estructuralista.

—Por otra parte, aquí también, para seguir un orden y para que el lector alemán no se equivoque, basta con examinar las fechas. Usted comenzó...

—Escribí mi primer libro al finalizar mi vida de estudiante, hacia los años 1956 o 1957; se trataba de la *Historia de la locura*, escrita entre 1955 y 1960, y no es un libro ni freudiano, ni marxista, ni estructuralista. Leí a Nietzsche en 1953 y, como soy curioso, lo hice desde esta perspectiva de interrogación sobre la historia del saber, la historia de la razón: cómo se puede hacer la historia de una racionalidad —lo que constituía el problema del siglo XIX.

—Saber, razón, racionalidad.

—Saber, razón, racionalidad, posibilidad de hacer una historia de la racionalidad, y yo diría que aquí todavía está presente la fenomenología, con alguien como Koyré, historiador de las ciencias de formación germánica, que se instala en Francia hacia los años 1930-1935, según creo, y lleva a cabo un análisis histórico de las formas de racionalidad y del saber, sobre un horizonte fenomenológico. Desde mi punto de vista, el problema se ha planteado en términos un poco análogos a los que señalaba antes: ¿un sujeto de tipo fenomenológico, transhistórico, es capaz de dar cuenta de la historicidad de la razón? Y aquí la lectura de Nietzsche ha supuesto para mí la fractura: hay una historia del sujeto como hay una historia de la razón, y no se debe pedir el despliegue de esta historia de la razón en un acto primordial y fundador del sujeto racionalista. Leí a Nietzsche un poco por casualidad, y quedé sorprendido al ver que Canguilhem, que en esta época era el historiador de las ciencias más influyente en Francia, estaba también muy interesado en Nietzsche y que acogió perfectamente bien lo que yo intentaba hacer.

—Sin embargo, en la obra de Canguilhem no hay huellas perceptibles de Nietzsche.

—Sí, muy claras. Hay incluso referencias explícitas, más claras en sus últimos textos que en los primeros. La relación con Nietzsche en Francia, incluso la relación de todo el pensamiento del siglo XX con Nietzsche, era difícil por razones comprensibles. Pero estoy hablando de mí, tendríamos que hablar también de Deleuze. Deleuze escribió su libro sobre Nietzsche en los años sesenta.[d] Estoy casi seguro que ello obedeció a que estaba interesado en el empirismo, en Hume[e] y también en esta misma cuestión: ¿la teoría del sujeto de la que se dispone con la fenomenología, esta teoría del sujeto es satisfactoria? —cuestión a la que escapaba por medio del empirismo de Hume—. Estoy persuadido de que reencontró a Nietzsche en las mismas condiciones. Así pues, diría que todo lo que ha ocurrido en los años sesenta provenía de la insatisfacción ante la teoría fenomenológica del sujeto, con sus distintas escapadas, evasivas e inclinaciones, según que se adopte una actitud positiva o negativa, hacia la lingüística, hacia el psicoanálisis o hacia Nietzsche.

—En cualquier caso, Nietzsche ha representado una experiencia determinante para poner fin al acto fundador del sujeto.

—Exactamente. Y por esta razón, escritores franceses como Blanchot y Bataille han sido para nosotros importantes. Decía antes que me preguntaba por qué había leído a Nietzsche. Sé muy bien por qué he leído a Nietzsche: he leído a Nietzsche a causa de

[d] Deleuze (G.), *Nietzsche et la Philosophie*, París, P.U.F., 1962 (trad. cast.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1962).
[e] Deleuze (G.), *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, París, P.U.F., col. «Épiméthée», 1953 (trad. cast.: *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Granica, 1953).

Bataille, y a Bataille a causa de Blanchot. No es en absoluto verdad que Nietzsche apareciera en 1972; aparece en 1972 en el discurso de los que eran marxistas en los años sesenta y abandonaron el marxismo por Nietzsche; sin embargo los primeros que recurrieron a Nietzsche no buscaban salir del marxismo: no eran marxistas. Buscaban escapar de la fenomenología.

—Ha hablado usted sucesivamente de los historiadores de las ciencias, después de escribir una historia del saber, una historia de la racionalidad, una historia de la razón. Antes de volver a Nietzsche, que interesará, creo, a los lectores alemanes, cabría precisar esos cuatro términos que, después de lo que acaba usted de decir, podríamos pensar que son casi sinónimos.

—No, describía un movimiento que comporta muchos componentes y muchos problemas diferentes. No identifico los problemas. Hablo del parentesco entre las investigaciones y de la proximidad de quienes las efectúan.

—¿Podría, al menos, intentar precisar sus relaciones? Es verdad que esto se encuentra expresamente en sus obras, claramente en la Arqueología del saber, *pero, ¿puede, a pesar de todo, intentar precisar las relaciones entre ciencia, saber y razón?*

—No resulta cómodo hacerlo en una entrevista. Diría que, en Francia, la historia de la ciencia ha desempeñado un papel considerable en la filosofía. También que, quizá, si la filosofía moderna, la de los siglos XIX y XX, deriva en gran parte de la pregunta kantiana «*Was ist Aufklärung*», es decir, si se admite que la filosofía moderna entre sus funciones principales ha tenido la de interrogarse por lo que fue ese momento histórico en el que la razón pudo aparecer bajo su forma de «mayoría de edad», «sin tutela», entonces la función de la filosofía en el siglo XIX consiste en preguntarse qué es ese momento histórico en el que la razón accede a la autonomía, qué significa la historia de la razón y qué valor hay que conceder al dominio de la razón en el mundo moderno a través de las tres grandes formas del pensamiento científico, el equipamiento técnico y la organización política.[f] Creo que una de las grandes funciones de la filosofía era preguntarse sobre estos tres ámbitos, es decir, en cierto modo hacer el balance o insertar una pregunta inquietante en el

[f] Kant (I.), «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» (septiembre de 1784), *Berlinische Monatsschrift*, IV, nº 6, diciembre de 1784, págs. 491-494 (trad. cast.: *En defensa de la Ilustración. Inmanuel Kant*, Barcelona, Alfa, 1999, págs. 63-73).

reino de la razón. Continuar, proseguir la pregunta kantiana «*Was ist Aufklärung?*». En Francia, esta recuperación, esta repetición de la pregunta ha adoptado una forma precisa y quizá, por otra parte insuficiente: ¿qué es la historia de la ciencia? ¿qué ha sucedido desde las matemáticas griegas hasta la física moderna, cuando se ha construido este universo de la ciencia? Pienso que, desde Comte hasta los años 1960, la historia de las ciencias ha tenido como función filosófica volver a tomar esta cuestión. Sin embargo, creo que en Alemania la pregunta por lo que ha sido la historia de la razón o la historia de las formas de racionalidad en Europa no se ha manifestado de ese modo en la historia de las ciencias sino, más bien, en la corriente de pensamiento que va, a grandes rasgos, de Max Weber hasta la teoría crítica.

—Sí, la reflexión sobre las normas, sobre los valores.

—De Max Weber hasta Habermas. Me parece que ahí se plantea la misma cuestión: ¿qué ha ocurrido con la historia de la razón?, ¿qué ha ocurrido con el dominio de la razón y con las diferentes formas a través de las cuales se ejerce ese dominio? Lo que es sorprendente es que Francia no haya conocido en absoluto, o muy mal, muy indirectamente, la corriente del pensamiento weberiano; que haya conocido muy mal la teoría crítica y prácticamente haya ignorado por completo a la escuela de Francfort. Esto plantea un pequeño problema histórico que me apasiona y que no he llegado a resolver en absoluto: todo el mundo sabe que muchos representantes de la escuela de Francfort vinieron a París en 1935 para buscar refugio y se marcharon muy rápidamente, probablemente descorazonados —algunos de ellos me lo han dicho—, en todo caso tristes, apesadumbrados por no haber encontrado más eco. Y después llegó 1940, pero ellos ya habían marchado a Gran Bretaña, Alemania o América, donde efectivamente se han encontrado mucho mejor. Se hubiera podido producir el entendimiento entre la escuela de Francfort y el pensamiento francés a través de la historia de la ciencia y por tanto a través de la cuestión de la historia de la racionalidad, pero el intento no se hizo. Y puedo asegurarles que cuando era estudiante, no oí a ningún profesor pronunciar el nombre de la escuela de Francfort.

—Efectivamente, es bastante extraño.

—Ahora bien, es cierto que si hubiese podido conocer a la escuela de Francfort, si la hubiese conocido a tiempo, me hubiera ahorrado mucho trabajo, no hubiera dicho tantas tonterías y no habría

dado tantos rodeos al intentar avanzar paso a paso, cuando ya habían sido abiertas vías por la escuela de Francfort. Hay en ello un problema de falta de compenetración entre dos formas de pensamiento que estaban muy próximas y quizás esa misma proximidad explique dicha carencia de compenetración. No hay nada que oculte más la comunidad de un problema que dos formas próximas de abordarlo.

—Lo que acaba de decir a propósito de la escuela de Francfort, digamos, de la teoría crítica, de que, llegado el caso, le hubiera evitado algunos titubeos, me interesa tanto más cuanto que encontramos en numerosas ocasiones en Habermas o en Negt elogios a su trayectoria. En una entrevista que tuve con Habermas[g] *elogiaba su «descripción magistral de la bifurcación de la razón»: la razón se habría bifurcado en un momento dado. Sin embargo, me pregunto si estaría usted de acuerdo con la bifurcación de la razón tal como la teoría crítica la concibe, es decir con la «dialéctica de la razón», según la cual la razón se pervierte bajo el efecto de su propia fuerza, se transforma y se reduce a un tipo de saber que es el saber técnico. La idea que domina en la teoría crítica es la de una continuidad dialéctica de la razón, con una perversión que, en un determinado momento, la ha modificado totalmente y que habría que corregir hoy; tal sería el reto de la lucha por la emancipación. En el fondo, leyéndole a usted, la voluntad de saber no ha dejado de bifurcarse a su manera, se ha bifurcado en multitud de ocasiones en la historia. La palabra bifurcar no es quizá la palabra justa... La razón ha despedazado al saber en repetidas ocasiones...*

—Sí, sí. Creo que el chantaje al que a menudo se ha sometido a toda crítica de la razón o a toda interrogación crítica sobre la historia de la racionalidad (o aceptan ustedes la razón, o caen en el irracionalismo) opera como si no fuera posible hacer una crítica racional de la racionalidad, como si no fuera posible hacer una historia racional de todas las ramificaciones y todas las bifurcaciones, una historia contingente de la racionalidad. Creo que a partir de Max Weber, en la escuela de Francfort y en todo caso en muchos historiadores de las ciencias, como Canguilhem, se trataba de separar la forma de racionalidad presentada como dominante y a la que se da el estatuto de la razón, para hacerla aparecer como una de las formas posibles del trabajo de la racionalidad. En esta historia de las ciencias francesa, que es, según creo, bastante importante, el papel

[g] Entrevista inicialmente realizada para *L'Express*, donde no llegó a publicarse. Fue recogida en *Allemagnes d'aujourd'hui*, nº 73, 1980.

de Bachelard, del que hasta ahora no he hablado, ha sido también capital.

—Estas alabanzas son, cuanto menos, un poco envenenadas. Según Habermas usted habría descrito magistralmente «el momento en que la razón se ha bifurcado». Esta bifurcación sería única, habría tenido lugar una vez, en el momento en que la razón habría dado un viraje que la habría conducido hacia una racionalidad técnica, hacia una autorreducción, una autolimitación. Esta bifurcación, si es también una partición, no habría tenido lugar más que una sola y única vez en la historia, separando las dos esferas que se conocen desde Kant. Este análisis de la bifurcación es kantiano: existe el saber del entendimiento y el saber de la razón, existe la razón técnica y la razón moral. Para juzgar esta bifurcación, uno se coloca evidentemente en el punto de vista de la razón práctica, de la razón moral-práctica. Así pues, una bifurcación única, una separación entre técnica y práctica que continúa dominando toda la historia de las ideas alemana; y como ha señalado usted antes, es la tradición que viene de «Was ist Aufklärung?». *De este modo, esta alabanza me parece reducir la aproximación que usted hace a la historia de las ideas.*

—Es verdad que yo no hablaría de una bifurcación de la razón, sino más bien de una bifurcación múltiple, incesante, una especie de copiosa ramificación. No hablo del momento en que la razón ha llegado a ser razón técnica. Actualmente, por poner un ejemplo, estoy estudiando el problema de las técnicas de sí en la antigüedad helenística y romana, es decir, cómo el hombre, la vida humana, el sí mismo, han sido objeto de cierto número de *tekhnai* que, en su exigente racionalidad, eran perfectamente comparables con una técnica de producción.

—Pero sin englobar a toda la sociedad.

—Sin englobar a la sociedad por completo. Creo que lo que ha hecho desarrollarse una *tekhné* de sí, todo lo que ha permitido el desarrollo de una tecnología de sí es un fenómeno histórico perfectamente analizable y perfectamente situable, que no constituye la bifurcación de la razón. En esta abundancia de ramas, ramificaciones, cortes y rupturas se trata de un acontecimiento, un episodio importante que tuvo consecuencias considerables, pero no es un fenómeno único.

—Pero cuando se considera que el fenómeno de autoperversión de la razón no ha sido único, no ha tenido lugar una única vez en la

historia, en un momento en que, como habría que decir con Max Weber, la razón ha perdido algo esencial, sustancial ¿diría usted que su trabajo intenta rehabilitar una razón más rica?, ¿en su trayectoria, por ejemplo, habría implícitamente otra idea de razón, otro proyecto de racionalidad diferente a la racionalidad a la que hemos llegado hoy día?

—Sí, pero —y quizás intentaré aquí distanciarme una vez más de la fenomenología que fue mi horizonte de partida— no pienso que exista una especie de acto fundacional por medio del cual hubiera sido descubierta o instaurada la razón en su esencia, del que nos hubieran podido alejar a continuación unos u otros acontecimientos. Creo que, de hecho, hay una autocreación de la razón y por este motivo lo que he intentado analizar son formas de racionalidad: diferentes instauraciones, diferentes creaciones y diferentes modificaciones por las cuales ciertas racionalidades se engendran unas a otras, se oponen unas a otras, se sustituyen unas a otras, sin que sin embargo se pueda fijar un momento en el que la razón habría perdido su proyecto fundamental, ni tampoco fijar un momento en el que se habría pasado de la racionalidad a la irracionalidad. Y, además, hablando muy esquemáticamente, lo que quería hacer en los años sesenta era partir tanto del tema fenomenológico, según el cual hubo una fundación y un proyecto esencial de la razón —del cual nos habríamos apartado por un olvido y al que hay que regresar ahora—, como del tema marxista o lukacsiano: existía una racionalidad que era la forma por excelencia de *la* razón misma, pero ciertas condiciones sociales (el capitalismo o más bien el paso de una forma de capitalismo a otra) habrían introducido una crisis en esta racionalidad, es decir, un olvido de la razón y una caída en el irracionalismo. Tales son los dos grandes modelos, presentados de una manera muy esquemática y muy injusta, respecto de los cuales me he intentado desmarcar.

—Según estos modelos hay o bien una bifurcación única o bien un olvido en un determinado momento y tras la confiscación de la razón por una clase. Así, el movimiento de emancipación a través de la historia consistiría no solamente en retomar lo que había sido confiscado para confiscarlo nuevamente, sino, por el contrario, en restituir a la razón su verdad entera, en darle un estatuto de ciencia absolutamente universal. Está claro que en usted no hay —y así lo ha dejado escrito de modo bien claro— el proyecto de una nueva ciencia o de una ciencia más amplia.

—En absoluto.

—Pero usted muestra que cada vez que se afirma un tipo de racionalidad, se hace por medio de un corte, es decir, excluyendo o desmarcándose, trazando una frontera entre sí mismo y otro. ¿En su proyecto existe la voluntad de rehabilitar ese otro?, ¿piensa usted, por ejemplo, que permaneciendo a la escucha del silencio del loco, habría en ello un lenguaje que diría mucho sobre las condiciones de la creación de las obras?

—Sí. Lo que me ha interesado al partir de ese marco general que hemos recordado antes eran precisamente las formas de racionalidad que el sujeto humano se aplicaba a sí mismo. Cuando los historiadores de las ciencias en Francia se interesaban fundamentalmente por la constitución de un objeto científico, la pregunta que me planteé era la siguiente: ¿qué ocurre para que el sujeto humano se dé a sí mismo como objeto de saber posible, a través de qué formas de racionalidad, a través de qué condiciones históricas y, finalmente, a qué precio? Mi pregunta es la siguiente: ¿a qué precio el sujeto puede decir la verdad sobre sí mismo?, ¿a qué precio puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo en tanto que loco? Al precio de constituir al loco como el otro absoluto, y pagando por ello no solamente ese precio teórico, sino también un precio institucional e incluso un precio económico, como la organización de la psiquiatría nos permite comprobar. Conjunto complejo de cosas escalonadas, donde hallamos comprometidos un juego institucional, relaciones de clase, conflictos profesionales, modalidades de saber y finalmente toda una historia tanto del sujeto como de la razón. Es lo que he intentado restituir. Se trata, quizá, de un proyecto completamente loco, muy complejo, del que no he podido percibir más que algunos momentos, algunos puntos particulares, como el problema de qué es el sujeto loco: ¿cómo se puede decir la verdad sobre el sujeto enfermo?, ¿cómo se puede decir la verdad sobre el sujeto loco? Éstos eran mis dos primeros libros. *Las palabras y las cosas* se preguntaba: ¿a qué precio se puede problematizar y analizar lo que es el sujeto que habla, el sujeto que trabaja, el sujeto que vive? Por esta razón he intentado analizar el nacimiento de la gramática, de la gramática general, de la historia natural y de la economía. Y, después, he planteado este mismo tipo de cuestiones a propósito del criminal y del sistema penal: ¿cómo decir la verdad acerca de sí mismo, en tanto que se puede ser un sujeto criminal? Y esto es lo que voy a hacer con respecto a la sexualidad, remontando mucho más lejos: ¿cómo puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo en tanto que sujeto de placer sexual, y a qué precio?

—Según la relación del sujeto con lo que él es a través de, dado el caso, la constitución de un lenguaje o la constitución de un saber.

—Se trata del análisis de la relación entre formas de reflexividad —relación de uno consigo mismo— y, por tanto, las relaciones entre esas formas de reflexividad y el discurso de verdad, las formas de racionalidad, los efectos del conocimiento.

—Pero no se trata en ningún caso —verá usted la razón por la que planteo esta cuestión, que está muy relacionada con ciertas lecturas de la corriente nietzscheana francesa en Alemania— de desterrar por medio de la arqueología algo arcaico que se daría antes de la historia.

—No, de ninguna manera, en absoluto. Si utilizo la palabra arqueología, que ya no uso ahora, es para decir que el tipo de análisis que hacía antes estaba desfasado, no en el tiempo sino por el nivel en que se situaba. Mi problema no es estudiar la historia de las ideas en su evolución sino más bien ver bajo las ideas cómo han podido aparecer tales o cuales objetos como objetos posibles del conocimiento. Por qué, por ejemplo, la locura habría llegado a ser, en un momento dado, un objeto de conocimiento correspondiente a un cierto tipo de conocimiento. Este desfase entre las ideas sobre la locura y la constitución de la locura como objeto, es lo que he querido indicar al utilizar la palabra «arqueología» en lugar de «historia».

—He planteado esta pregunta porque actualmente se tiene tendencia, bajo el pretexto de que la nueva derecha alemana recurre a Nietzsche, a meter todo en un mismo saco y a considerar que el nietzscheanismo francés, si es que existe —me parece que usted ha confirmado anteriormente que Nietzsche había jugado un papel decisivo— sigue la misma dirección. Se asocia todo esto con el fin de recrear, en el fondo, los frentes de una lucha de clases teórica que hoy día se encuentra difícilmente.

—Creo que, efectivamente, no hay un nietzscheanismo, no se puede decir que hay un nietzscheanismo verdadero o que el nuestro sea más verdadero que los otros; pero los que han encontrado en Nietzsche, hace ahora más de veinticinco años, un medio de desplazarse respecto a un horizonte filosófico dominado por la fenomenología y el marxismo, me parece que no tienen nada que ver con los que utilizan el nietzscheanismo ahora. En todo caso, si Deleuze ha escrito un soberbio libro sobre Nietzsche, en el resto de su obra la presencia de Nietzsche es ciertamente notable, pero sin que haya ninguna referencia ruidosa, ni ninguna voluntad de izar muy alto la bandera nietzscheana, persiguiendo ciertos efectos retóricos o políticos. Lo que es sorprendente es que algunos, como Deleuze, sencillamente hayan tomado a Nietzsche en serio y él lo ha hecho. Esto es lo que yo mismo he querido hacer: ¿qué uso serio se puede hacer de Nietzsche? He realizado cursos sobre Nietzsche, pero he escrito muy poco sobre él. El único homenaje un poco sonado que le he rendido ha sido titular el primer volumen de la *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber.*

—Precisamente respecto a esta voluntad de saber, creo que se ha visto con claridad, a través de lo que acaba de decir, que era siempre una referencia o una relación. Supongo que usted detesta las palabras referencia o relación, porque están marcadas de hegelianismo. ¿Tal vez habría que decir, como hace Nietzsche, «valoración», una forma de valorar la verdad y, en cualquier caso, una forma que tiene la fuerza de actualizarse, que no existe como algo arcaico o como fondo originario u original, por tanto una relación de fuerzas y quizás una relación de poder en el acto de la constitución de todo saber?

—No, yo no diría eso, es demasiado complicado. Mi problema es el de la relación de uno consigo mismo y el del decir verdadero. En cuanto a mi relación con Nietzsche, mi deuda con Nietzsche es mucho mayor con sus textos del período de 1880, donde la cuestión de la verdad, tanto la historia de la verdad como de la voluntad de verdad, eran centrales para él. No sé si usted sabe que el primer texto escrito por Sartre, cuando era un joven estudiante, era un texto nietzscheano: *La leyenda de la verdad*, breve texto publicado por primera vez en una revista de liceo, alrededor de los años treinta.[h] Partía del mismo problema. Es muy curioso que su trayectoria haya discurrido de la historia de la verdad a la fenomenología, mientras que la de la generación siguiente a la que pertenecemos, haya partido de la fenomenología para volver a la cuestión de la historia de la verdad.

—Creo que esta referencia a Nietzsche está clarificando lo que usted entiende por voluntad de saber. Me parece que admite usted hasta cierto punto un determinado parentesco con Deleuze. ¿Este parentesco se extiende hasta la concepción del deseo deleuziana?

—No, claramente, no.

[h] Sartre (J.P.), *«La Légende de la vérité»*. Texto escrito en 1929, del que un fragmento apareció en el último número de *Bifur*, nº 8, junio de 1931, págs. 77-96. Reproducido en Contat (M.) y Rybalka (M.), *Les Écrits de Sartre*, París, Gallimard, 1970, apéndice II, págs. 531-545.

—Voy a explicar la razón por la que hago esta pregunta, quizá con esto ya esté anticipando la respuesta. Me parece que el deseo deleuziano, que es un deseo productivo, llega a ser precisamente esa especie de fondo originario que produce formas.

—No quiero tomar posición, ni tampoco hablar de lo que Deleuze ha querido decir. La gente dice lo que quiere decir o lo que puede decir. A partir del momento en que un pensamiento se ha constituido, se ha fijado o se ha identificado en el seno de una tradición cultural, es completamente normal que esa tradición cultural lo recoja, haga de él lo que quiera y le haga decir lo que no ha dicho, sosteniendo que no es más que otra forma de decir lo que ha querido decir. Esto forma parte del juego cultural, pero mi relación con Deleuze no puede, evidentemente, ser ésta; no voy a decir lo que él ha querido decir. No obstante, me parece que lo que le ha preocupado, al menos durante mucho tiempo, ha sido, en efecto, plantear el problema del deseo y probablemente en su teoría del deseo se ven los efectos de la relación con Nietzsche en su obra, mientras que mi problema no ha dejado de ser siempre la verdad, decir la verdad, el *wahr-sagen* —qué es eso del decir verdadero— y la relación entre el decir verdadero y las formas de reflexividad, reflexividad de uno sobre sí mismo.

—Sí. Pero me parece que Nietzsche no distingue esencialmente la voluntad de saber y la voluntad de poder.

—Creo que hay un desplazamiento bastante sensible en los textos de Nietzsche entre los que están en líneas generales dominados por la cuestión de la voluntad de saber y los que están dominados por la voluntad de poder. Pero no quiero entrar en este debate por una razón muy simple: hace años que no he releído a Nietzsche.

—Me parece bastante importante intentar aclarar este punto, precisamente debido a ese cajón de sastre que caracteriza su recepción tanto en el extranjero como, por lo demás, en Francia.

—De todas formas, diría que mi relación con Nietzsche no ha sido una relación histórica. Lo que me interesa no es tanto la historia misma del pensamiento de Nietzsche, sino esa especie de desafío que sentí, hace mucho tiempo, el día en que leí a Nietzsche por primera vez. Cuando uno se ha formado en la vieja gran tradición universitaria, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, al abrir *La gaya ciencia* o *Aurora*, cae sobre esos textos un poco graciosos, extraños, y desenvueltos y se dice: bueno, no voy a hacer como mis camaradas, mis colegas o mis profesores, tratar esto a la carrera. ¿Cuál es el máximo de intensidad filosófica y cuáles son las consecuencias filosóficas actuales que se pueden extraer de estos textos? Éste era, para mí, el desafío de Nietzsche.

—En la recepción actual, me parece que hay un segundo cajón de sastre, es la posmodernidad de la que no poca gente se siente parte y que desempeña en Alemania también un cierto papel desde que Habermas retomó este término para criticarlo, para criticar esa corriente en todos sus aspectos...

—¿A qué se llama posmodernidad? No estoy al corriente.

—Tanto a la sociología norteamericana (D. Bell) como a lo que se llama posmodernidad en arte y que reclama otra definición (quizás, una vuelta a un formalismo); finalmente, Habermas atribuye el término posmodernidad en la corriente francesa, según dice en su texto sobre la posmodernidad, a la tradición «que va de Bataille a Derrida, pasando por Foucault». Éste es un tema importante en Alemania, puesto que la reflexión sobre la modernidad existe desde hace mucho tiempo, a partir de Max Weber. Pero, ¿qué es la modernidad en el aspecto que nos concierne aquí, en ese fenómeno que engloba al menos tres cosas? Claramente sería la idea que encontramos en Lyotard, según la cual la modernidad, la razón, habría sido un «gran relato» del que finalmente nos habríamos liberado en una especie de saludable despertar; la posmodernidad sería un estallido de la razón, la esquizofrenia deleuziana; la posmodernidad, en todo caso, revelaría que la razón no ha sido en la historia más que un relato entre otros, un gran relato, ciertamente, pero un relato entre otros, al que se podría hacer suceder en nuestros días por otros. Utilizando su vocabulario, la razón habría sido una forma de la voluntad de saber, ¿Admite usted que se trata de una corriente? ¿Se sitúa dentro de esa corriente y cómo?

—Debo decir que me encuentro bastante apurado para responder. Primero, porque nunca he entendido bien cuál era el sentido que se daba en Francia a la palabra modernidad; en Baudelaire sí, pero me parece que inmediatamente se pierde el sentido. No sé cuál es el sentido que dan a la modernidad los alemanes. Sé que los americanos tienen en proyecto una especie de seminario en el que participaría Habermas y yo estaría también. Sé que Habermas ha propuesto como tema la modernidad. Me siento confuso porque no sé muy bien lo que quiere decir —poco importa la palabra, siempre se puede utilizar una etiqueta arbitraria— ni cuál es el tipo de pro-

blemas al que se alude con esta palabra o que serían comunes a los que denominamos posmodernos. Mientras que detrás de lo que se ha llamado el estructuralismo veo claramente que había un determinado problema que era, a grandes rasgos, el del sujeto y el de la reestructuración del sujeto, sin embargo, no veo en aquellos a los que se llama posmodernos o postestructuralistas, cuál es el tipo de problemas que tienen en común.

—Evidentemente, la referencia o la oposición a la modernidad no solamente es ambigua sino que la restringe. También tiene tres definiciones al menos: una definición de historiador, la definición de Weber, la definición de Adorno, y el Baudelaire de Benjamin, al que usted hacía alusión.[1] *Hay, al menos, tres referencias. Aquella a la que Habermas parece dar más importancia frente al mismo Adorno, es todavía la tradición de la razón, es decir, la definición weberiana de la modernidad. Con relación a ésta, Habermas ve en la posmodernidad la ruptura de la razón, su estallido, y eso le permite decir que una de las formas de la posmodernidad, la que estaría en relación con la definición weberiana de la modernidad, es esa corriente que considera que la razón es en el fondo una forma entre otras de la voluntad de saber, que la razón es un gran relato, pero un relato entre otros.*

—Éste no puede ser mi problema, en la medida en que no admito de ninguna manera la identificación de la razón con el conjunto de formas de racionalidad que han podido en un momento determinado, en nuestra época, e incluso recientemente, ser dominantes en los tipos de saber, las formas de técnica y las modalidades de gobierno o de dominación, campos en los que se dan las aplicaciones más importantes de la racionalidad; dejo de lado el problema del arte, que es complicado. Para mí, ninguna forma dada de racionalidad es la razón. Así pues, no veo el motivo por el que se pudiera decir que las formas de racionalidad que han sido dominantes en los tres sectores de los que he hablado se están desmoronando y desapareciendo; no veo desapariciones de este tipo. Veo múltiples transformaciones, pero no por qué llamar a esta transformación un desmoronamiento de la razón; se crean otras formas de racionalidad, se crean constantemente; por tanto, no encierra ningún sentido la proposición según la cual la razón es un largo relato que acaba ahora con otro relato que comienza.

[1] Benjamin (W.), «Über einige Motive bei Baudelaire», *Zeitschrift für Sozialforschung*, nº VIII, 1939, págs. 50-89 (trad. cast.: *Iluminaciones II. Baudelaire. Un poeta en el esplendor del capitalismo*, Madrid, Taurus, 1972, págs. 123-170).

—Digamos que el campo está abierto a multitud de formas de relato.

—Creo que estamos ante una de las formas, quizás haya que decir una de las costumbres más nocivas del pensamiento contemporáneo, diría incluso del pensamiento moderno o, en todo caso, del pensamiento posthegeliano: el análisis del momento presente como si éste fuera precisamente en la historia el momento de la ruptura o el del balance, o el del cumplimiento, o el de la aurora que retorna. La solemnidad con que toda persona que mantiene un discurso filosófico refleja su propio momento me parece un estigma. Digo esto sobre todo porque lo he hecho yo mismo y porque en gente como Nietzsche lo encontramos constantemente o, al menos, de forma bastante insistente. Creo que debemos tener la modestia de decirnos que, por una parte, el momento en el que vivimos no es ese momento único, fundamental o que irrumpe en la historia, a partir del cual todo se acaba o todo recomienza; al mismo tiempo, debemos tener la modestia de decirnos —incluso sin esta solemnidad— que el momento en que vivimos es muy interesante y exige ser analizado y desmenuzado y que, en efecto, hacemos bien en plantearnos la cuestión de ¿qué sucede hoy? Me pregunto si no se podría caracterizar uno de los grandes papeles de la filosofía justamente a partir de la pregunta kantiana «*Was ist Aufklärung?*» diciendo que la tarea de la filosofía es decir lo que pasa hoy y decir lo que «somos nosotros hoy». Pero no concediéndonos la facilidad algo dramática y teatral de afirmar que este momento en el que nos encontramos es, en lo más profundo de la noche, el de la perdición mayor, o en el despuntar del día, aquel en el que el sol triunfa, etc. No, es un día como los otros, o más bien es un día que nunca es completamente igual a los demás.

—Esto plantea una gran cantidad de cuestiones, en todo caso las que usted mismo ha formulado, sin haber tomado posición sobre estos extremos: ¿qué sucede hoy? ¿Esta época se deja caracterizar, sin embargo y a pesar de todo, por una parcelación mayor que en otras épocas, por una «desterritorialización», una esquizofrenia?

—Lo que también querría decir a propósito de esa función de diagnóstico acerca de lo que pasa hoy es que no consiste simplemente en caracterizar lo que somos, sino en seguir las líneas de fragilidad actuales, para llegar a captar lo que es, y cómo lo que es podría dejar de ser lo que es. En este sentido, la descripción se debe hacer según esa especie de fractura virtual que abre un espacio de libertad, entendido como espacio de libertad concreta, es decir, de transformación posible.

—¿Es aquí, en el lugar de estas fisuras, donde se sitúa el trabajo del intelectual, un trabajo eminentemente práctico?

—Eso creo. Y diría que el trabajo del intelectual es, en cierto sentido, decir lo que es, haciéndolo aparecer como pudiendo no ser, o pudiendo no ser como es. Por esta razón, esta designación y esta descripción de lo real no tienen nunca un valor prescriptivo, que adopta la forma: «puesto que esto es así, así será». Por eso me parece que el recurso a la historia —uno de los grandes hechos en el pensamiento filosófico francés, al menos desde hace una veintena de años— adquiere sentido en la medida en que la historia tiene como función mostrar que lo que es no ha sido siempre, es decir, que las cosas que nos dan la impresión de ser más evidentes siempre se han formado en la confluencia de reencuentros, de casualidades, al hilo de una historia frágil y precaria. Se puede hacer perfectamente la historia de lo que la razón experimenta como su necesidad, o más bien lo que las diferentes formas de racionalidad presentan como lo que les es necesario, y encontrar la red de contingencias a partir de las cuales ha emergido todo esto; lo que no significa, sin embargo, que estas formas de racionalidad sean irracionales, quiere decir que reposan sobre un pedestal de práctica humana y de historia humana, y puesto que esas cosas han sido hechas, a condición de que se sepa el modo en que han sido hechas, pueden ser deshechas.

—¿Este trabajo sobre las fracturas, a la vez descriptivo y práctico, es un trabajo de campo?

—Quizás un trabajo de campo, pero un trabajo de campo que, a partir de las cuestiones planteadas sobre el terreno, puede llegar lejos en el análisis histórico.

—¿El trabajo sobre el lugar de las fracturas, el trabajo de campo, es lo que usted llama microfísica del poder o analítica del poder?

—En cierto modo es eso. Me parece que las formas de racionalidad que actúan en los procesos de dominación merecen ser analizadas por sí mismas, aunque está claro que estas formas de racionalidad no son ajenas a las otras formas de poder presentes por ejemplo en el conocimiento o en la técnica. Hay, por el contrario, un intercambio de transmisiones, de transferencias, de interferencias, pero quisiera subrayar que no me parece posible designar una misma y única forma de racionalidad en estos tres campos, que se encuentran los mismos tipos, aunque desplazados, y que hay a la vez interconexión cerrada y múltiple, pero no isomorfismo.

—¿En todas la épocas o específicamente en alguna?

—No existe ninguna ley general que diga cuáles son los tipos de relaciones entre las racionalidades y los procesos de dominación actualmente vigentes.

—He planteado esta pregunta porque ciertas críticas que le hacen siguen un mismo esquema, a saber: que habla usted en un momento concreto y que reflexiona (ésta es, por ejemplo, la crítica de Baudrillard) en un momento en el que el poder ha llegado a ser «ilocalizable por diseminación»[j] *y que el enfoque microfísico reflejaría, en el fondo, esta diseminación ilocalizable y esta multiplicación necesaria. Igualmente, un alemán llamado Alexander Schubert, desde otro punto de vista, dice que habla usted en un momento en el que el capitalismo ha disuelto de tal forma al sujeto que es posible admitir que el sujeto no ha sido nunca más que una multiplicidad de posiciones.*[k]

—Me gustaría volver más tarde a esta cuestión porque había comenzado a decir dos o tres cosas. La primera es que, cuando estudio la racionalidad de las dominaciones, intento establecer interconexiones que no son isomorfismos. En segundo lugar, cuando hablo de relaciones de poder, de las formas de racionalidad que pueden regularlas y regirlas, no lo hago refiriéndome a un Poder (con P mayúscula) que dominase el conjunto del cuerpo social y le impusiera su racionalidad. De hecho son relaciones de poder múltiples, que adoptan diferentes formas, que pueden actuar en las relaciones de familia, dentro de una institución, en una administración, entre una clase dominante y una clase dominada, relaciones de poder que tienen formas específicas de racionalidad, formas que les son comunes. Es un campo de análisis y de ningún modo la referencia a una instancia única. En tercer lugar, si estudio las relaciones de poder, no hago en absoluto una teoría del poder, sino en la medida en que mi pregunta trata de saber cómo están ligados entre sí la reflexividad del sujeto y el discurso de verdad. Si mi pregunta es «¿cómo puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo?», me parece que las relaciones de poder son uno de los elementos determinantes en esta relación que intento analizar. Esto es evidente, por ejemplo, en el primer caso que he estudiado, el de la locura. A través de un tipo determinado de dominación ejercida por unos sobre otros, el sujeto se ha podido proponer decir la verdad sobre su

[j] Baudrillard (J.), *Oublier Foucault*, París, Galilée, 1977 (trad. cast.: *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pre-textos, 1978).

[k] Schubert (A.), *Die Decodierung des Menschen*, Francfort, Focus Verlag, 1981.

locura presentada bajo las especies de lo otro. No soy de ningún modo un teórico del poder. En el límite, diría que el poder no me interesa como cuestión autónoma. Y si me he visto conducido a hablar en múltiples ocasiones de esta cuestión del poder, es en la medida en que el análisis político de los fenómenos de poder que había no me parecía que pudiese dar cuenta de los fenómenos tan sutiles y tan detallados que quiero evocar ahora cuando planteo la cuestión del decir verdadero sobre sí mismo. Si digo la verdad sobre mí mismo como lo hago, esto es en parte lo que me constituye como sujeto a través de cierto número de relaciones de poder que se ejercen sobre mí y que yo ejerzo sobre los otros. Todo esto para situar lo que es para mí la cuestión del poder. Pero, volviendo a la pregunta que usted ha planteado antes, reconozco que no veo muy bien cuál es la objeción. No hago una teoría del poder. Hago la historia, en un momento determinado, de la manera en que se han establecido la reflexividad de uno consigo mismo y el discurso de la verdad que está ligado a ello. Cuando hablo de instituciones de encierro en el siglo XVIII, hablo de las relaciones de poder tal y como existen en ese momento. No comprendo en absoluto la objeción, salvo que se me asocie a un proyecto completamente diferente del mío, y que consistiría bien en hacer una teoría general del poder, bien en hacer un análisis del poder tal y como es actualmente. ¡En absoluto! En efecto, tomo la psiquiatría como es ahora. Veo aparecer en ella ciertos problemas en el funcionamiento mismo de la institución que me parecen remitir a una historia, a una historia relativamente lejana, que data ya de varios siglos. Intento hacer la historia o la arqueología, si usted quiere, de la manera en que se ha comenzado a decir la verdad sobre la locura en los siglos XVII y XVIII, y me gustaría hacerla ver tal como existía en esa época. A propósito de los criminales, por ejemplo, y del sistema de castigos que caracteriza a nuestro sistema penal que fue establecido en el siglo XVIII, no he descrito todos los poderes tal como se ejercían en dicho siglo, sino que he buscado en algunas instituciones de esa época, y que pudieron servir de modelo, cuáles eran las formas de poder que se ejercían y cómo pudieron actuar. Por ello, no le encuentro ninguna pertinencia al hecho de decir que actualmente ya no existe este tipo de poder.

—Voy a hacer dos preguntas que no tienen mucha relación con lo anterior pero que me parecen importantes. Quizás podemos comenzar con el estatuto del intelectual. Hemos definido a grandes rasgos cómo concebía usted su trabajo e incluso su práctica, si es que debe haber alguna. ¿Estaría dispuesto a hablar muy globalmente de la situación filosófica en Francia, por ejemplo a partir del tema siguiente: el intelectual ya no tiene como misión ni la de oponer al Estado una razón universal, ni la de suministrar su legitimación? ¿Hay alguna conexión con la situación bastante extraña y preocupante a la que asistimos en nuestros días: una especie de consenso tácito de los intelectuales con respecto a la izquierda, y al mismo tiempo un completo silencio del pensamiento de izquierda, del que tendríamos la tentación de decir que fuerza al poder de izquierda a recurrir a temas de legitimación muy arcaicos: podemos pensar en el congreso de Valence del PS[1] *con sus excesos verbales, la lucha de clases...?*

—... las declaraciones del presidente de la Asamblea Nacional el otro día, cuando dijo que había que sustituir el modelo cultural burgués, egoísta e individualista por un nuevo modelo cultural de solidaridad y sacrificio. Yo era muy joven cuando el mariscal Petain tomó el poder en Francia, pero este año he reconocido en las palabras de ese socialista aquello que me había arrullado en mi infancia.

—Sí. Asistimos en el fondo al espectáculo un tanto extraño de un poder que, privado de su logística intelectual, recurre a temas de legitimación bastante obsoletos. En cuanto a la logística intelectual, en el momento en que la izquierda llega al poder, parece que ya nadie de izquierda tiene nada que decir.

—Es una buena pregunta. En primer lugar recordaré esto: si la izquierda existe en Francia, y digo: «izquierda» en un sentido muy amplio, es decir, si hay gente que se siente de izquierda, si hay gente que vota a la izquierda, si, por tanto, puede haber un gran partido de izquierda —lo que ha llegado a ser el Partido Socialista—, creo que se debe en gran parte a la existencia de un pensamiento de izquierda, de una reflexión de izquierda, de un análisis, de una multiplicidad de análisis que han sido efectuados en la izquierda, de opciones políticas que se han hecho en la izquierda, a partir de 1960 al menos, y que se han hecho fuera de los partidos. Si existe una izquierda viva en Francia no es gracias al PC o a la vieja SFIO —que no ha muerto antes de 1972, ha tardado mucho en morir—, sino porque a través de la guerra de Argelia, por ejemplo, en un sector de la vida intelectual y también en sectores vinculados a los problemas de la vida cotidiana, sectores como los del análisis económico y social, hubo un pensamiento de izquierda extraordinaria-

[1] En 1981.

mente vivo y que, por el contrario, no murió en el momento mismo en que los partidos de izquierda se descualificaban por diferentes razones.

—No en aquel momento, no.

—Y se puede decir que si durante quince años —los quince primeros años del gaullismo y del régimen que conocimos a continuación— la izquierda subsistió, fue gracias a todo este trabajo. En segundo lugar, hay que señalar que el Partido Socialista ha tenido el eco que ha tenido, en gran parte porque ha sido bastante permeable a estas nuevas actitudes, a estos nuevos problemas, a estas nuevas cuestiones. Ha sido permeable a cuestiones relativas a la vida cotidiana, a la vida sexual, a la vida de las parejas, a la situación de las mujeres. Ha sido sensible a los problemas de autogestión, por ejemplo, a todos esos temas del pensamiento de izquierda no anclado en los partidos y no tradicional con relación al marxismo. Nuevos problemas, nuevo pensamiento, esto ha sido capital. Creo que un día, cuando miremos este episodio de la historia de Francia, veremos el surgimiento de un nuevo pensamiento de izquierda que, bajo formas múltiples y sin unidad —quizás éste sea uno de sus aspectos positivos— ha cambiado completamente el horizonte sobre el que se sitúan los movimientos de izquierda actuales. Se podría pensar que esta forma de cultura de izquierda sería totalmente alérgica a la organización de un partido y no podría encontrar su verdadera expresión más que en grupúsculos o en individualidades. Y se ha comprobado que no; finalmente ha habido —lo decía antes— una especie de simbiosis que ha hecho que el nuevo Partido Socialista haya estado bastante impregnado por esas ideas. Ha habido en cualquier caso —cosa suficientemente atractiva e interesante para que se la señale— cierto número de intelectuales, no muy grande por otra parte, que han estado próximos al Partido Socialista. El Partido Socialista fue llevado al poder gracias a estrategias políticas muy hábiles —lo digo sin sentido peyorativo—; pero una vez más ha conquistado el poder al haber absorbido determinadas formas de esta cultura de izquierda, y es cierto que ya a partir del congreso de Metz,[m] después *a fortiori* en el congreso de Valence —donde se pudieron escuchar cosas como las que referíamos antes—, el pensamiento de izquierda se plantea otra serie de cuestiones.

[m] En 1979.

—¿Ese pensamiento continúa existiendo?

No lo sé. Hay que tener en cuenta factores muy complejos. Hay que ver, por ejemplo, que en el Partido Socialista, uno de los focos en que este nuevo pensamiento de izquierda resultó más activo fue en torno a alguien como Rocard. La ubicación bajo el impulso de Rocard de su grupo y de su corriente ha supuesto mucho en el PS. La situación es muy compleja Pero creo que los discursos un poco engañosos que sostienen actualmente muchos líderes del Partido Socialista traicionan lo que ha sido la esperanza de una gran parte de este pensamiento de izquierda, traicionan la historia reciente del PS que se ha beneficiado de este pensamiento de izquierda, y hacen callar, de una forma bastante autoritaria, a corrientes que existen dentro del propio PS. Es cierto que los intelectuales se callan un poco ante este fenómeno. Digo un poco, porque es un error de periodista decir que los intelectuales se callan. Conozco a más de uno que ha reaccionado, que ha dado su opinión a propósito de tal o cual medida, decisión o problema. Y creo que si hiciésemos balance de las intervenciones de los intelectuales en estos últimos meses, sin duda no serían menos numerosas que anteriormente. En cualquier caso, en lo que a mí respecta, nunca había escrito tantos artículos en los periódicos como lo he hecho después de que se ha dicho que me callo. En fin, poco importo yo. Es verdad que estas reacciones no son posiciones afirmadas con rotundidad, sino intervenciones matizadas, indecisas, un poco dubitativas y un poco descorazonadas, pero corresponden al estado actual de la situación y más que quejarse del silencio de los intelectuales, hay que reconocer su reserva reflexiva ante un acontecimiento reciente y en proceso, del que aún no se sabe muy bien cómo va a evolucionar.

—Así pues, ¿no hay relación necesaria entre la situación política, el tipo de discurso que se mantiene y la tesis, que se ha extendido ampliamente, de que la razón es el poder, y de que, por tanto, hemos de desinvestirnos a la vez de la razón y del poder?

—No, no. Entiendo que esto forma parte del destino de todos los problemas planteados, que es degenerar en eslóganes. Nadie ha dicho «la razón es el poder», yo creo que nadie ha dicho que el saber era un poder.

—Se ha dicho.

—Se ha dicho, pero comprenda usted que cuando leo —y sé bien que se me atribuye— la tesis: «el saber es el poder» o «el poder es el

saber», qué más da, me echo a reír, puesto que precisamente lo que me preocupa es estudiar sus relaciones; si fueran dos cosas idénticas, no tendría que estudiar sus relaciones y me cansaría mucho menos. El mero hecho de que plantee la cuestión de sus relaciones, demuestra que no los identifico.

—Una última cuestión. El marxismo se hallaría actualmente en una situación bastante mala porque habría bebido de las fuentes de la Ilustración: éste es un tema que incluso ha dominado el pensamiento, querámoslo o no, durante los años setenta, aunque no sea más que porque un grupo de individuos, de intelectuales que se han denominado los nuevos filósofos, lo han vulgarizado. Así pues, el marxismo se encontraría bastante mal.

—No sé si está mal o bien. Me voy a detener, si me permite, en la expresión: «Es una idea que ha dominado el pensamiento o la filosofía». Creo que tiene usted razón al plantear así la cuestión. Yo diría, estaría tentado de decir —y he estado a punto de pararle en ese momento— que esto no ha dominado el pensamiento, sino los bajos fondos del pensamiento. Pero sería fácil, inútilmente polémico y verdaderamente no es justo. Creo que en Francia hay que tener en cuenta la siguiente situación: hasta los años cincuenta existían en Francia dos corrientes de pensamiento que de hecho eran, si no ajenas una a la otra, al menos independientes: por una parte, lo que llamaría el círculo universitario o el círculo académico, el del pensamiento cultivado, y luego, por otro lado, el círculo del pensamiento abierto, del pensamiento corriente; cuando digo «corriente» no quiero decir forzosamente de baja calidad. Pero un libro universitario, una tesis, un curso eran cosas que permanecían dentro de las editoriales universitarias, a disposición de los lectores universitarios y que no tenían prácticamente influencia más que en las universidades. Se dio el caso particular de Bergson; sin embargo, se trataba de una excepción. A partir de la posguerra —y en esto, sin duda, el existencialismo ha jugado un papel destacado— se observó que pensamientos que tenían un origen, una raíz profundamente universitaria —porque, después de todo, la raíz de Sartre es Husserl y Heidegger, que no eran precisamente bailarinas famosas— se dirigieron a un público mucho más amplio que el universitario. Ahora bien, este fenómeno se democratizó incluso aunque ya no haya en Francia nadie de la talla de Sartre para representarlo. Sartre únicamente, o quizás Sartre y Merleau-Ponty podían hacerlo, pero después ha llegado a estar al alcance de todo el mundo, por ciertas razones entre las cuales cabe destacar en primer lugar la dispersión de la universidad, la multiplicación del número de estudiantes y de profesores, que finalmente constituyen una especie de masa social, la dislocación de las estructuras internas, la ampliación del público universitario y también la difusión —que no es en absoluto un fenómeno negativo— de la cultura. El nivel cultural medio de la población se ha elevado considerablemente y, a pesar de lo que se diga, la televisión juega un papel importante: la gente aprende que hay una nueva historia, etc. Añadamos a esto todos los fenómenos políticos, de grupos, de movimientos que están a caballo, dentro y fuera de la universidad. Todos estos factores han dado al trabajo universitario un eco que desborda en gran manera a la institución universitaria e incluso al grupo de intelectuales especializados, profesionales. Actualmente se constata un fenómeno característico en Francia: no tenemos apenas revistas especializadas en filosofía o es como si no existieran. Cuando uno quiere escribir algo, ¿dónde escribe, dónde puede escribir? En último extremo, sólo hay semanarios de gran difusión o revistas de interés general en los que se puede llegar a deslizar algo. Es un fenómeno muy importante. En una situación como ésta, lo malo es que un discurso poco elaborado, en lugar de ser sustituido por un trabajo suplementario que, como eco o crítica del mismo, lo perfeccione, lo haga más complejo, lo afine, se observa, por el contrario, que el eco se produce rebajándolo. Y poco a poco, de libro en artículo, de artículo en artículo de periódico, de los periódicos a la televisión, se acaba resumiendo un libro, un trabajo, un problema, en un eslogan. No se trata de atribuir a unos u otros la responsabilidad de la conversión del problema filosófico en eslogan, de la transformación de la cuestión del marxismo que ha terminado siendo: «El marxismo se ha acabado», sino que se percibe el tobogán sobre el que el problema filosófico o la cuestión filosófica se desliza y se transforma en materia de consumo corriente. Sin embargo, anteriormente existían dos círculos diferentes, y el círculo institucional, que tenía sus inconvenientes —su clausura, su dogmatismo y su academicismo— si bien no evitaba todas las pérdidas, al menos experimentaba una pérdida menor; mientras que, ahora, la tendencia a la entropía se produce con una rapidez impresionante. Podría poner ejemplos personales: han hecho falta quince años para que se transforme mi libro sobre la locura en un eslogan: «Todos los locos estaban encerrados en el siglo XVIII», pero ni siquiera han hecho falta quince meses, han bastado tres semanas para transformar mi libro sobre la voluntad de saber en este eslogan: «La sexualidad no ha sido nunca reprimida». He visto, por experiencia propia, la aceleración del fenómeno de entropía, en un sentido de-

testable para el pensamiento filosófico, pero debemos decirnos también que esto responsabiliza aún más a los que escriben.

—Hace un momento intentaba decir, para concluir, pero en forma de pregunta y sin querer sustituir un eslogan por otro: ¿el marxismo no estaría, entonces, acabado? En el sentido en que dice usted en la Arqueología del saber, *que un «Marx no falsificado ayudaría a formular una teoría general de la discontinuidad, de las series, de los límites, de las unidades, de los órdenes específicos, de las autonomías y de las dependencias diferenciadas».*

—Sí, no quiero prejuzgar cuál será la forma de cultura que vendrá. Entienda bien que todo está presente, siquiera como objeto virtual, dentro de una cultura dada; al menos todo lo que ya ha figurado una vez. El problema de los objetos que no han figurado nunca en la cultura es otro problema. Forma parte del funcionamiento de la memoria y de la cultura el poder reactualizar cualquiera de los objetos que han figurado siquiera una vez; la repetición es siempre posible, la repetición con aplicación, con transformación. Dios sabe si Nietzsche podía en 1945 aparecer como definitivamente descualificado... Es cierto que Marx, incluso si se admite que va a desaparecer ahora, reaparecerá un día. Lo que deseo —y en esto he cambiado mi formulación respecto a la que usted citaba— no es realmente la no falsificación, la restitución de un verdadero Marx, sino, sin duda alguna, el alivio y la liberación de Marx de la dogmática del partido que le ha encerrado, transmitido y enarbolado durante mucho tiempo. La frase «Marx ha muerto» puede tener un sentido coyuntural, se puede decir que es verdad relativamente, pero decir de esa forma que va a desaparecer...

—¿Pero la referencia en la Arqueología del saber *quería decir que en cierto modo Marx operaba en su misma línea metodológica?*

—Sí, absolutamente. Como usted sabe, dado que en la época en que yo escribía estos libros era de buen tono, para estar bien considerado dentro de la izquierda institucional, citar a Marx a pie de página, tuve mucho cuidado de no hacerlo. Pero podría citar —lo que no tiene ningún interés— gran cantidad de pasajes que he escrito refiriéndome a Marx, y si Marx no hubiera sido un autor que funcionaba de esa manera en la cultura francesa y con esa carga política, lo habría citado a pie de página. No lo cité para divertirme y para pillar en la trampa a aquellos que, entre los marxistas, me pincharon precisamente por esas frases. Esto formaba parte del juego.

20. ¿QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN?

«What is Enligthenment?» («Qu'est-ce que les Lumières?»), en Rabinow (P.) (comp.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, págs. 32-50. Con el mismo título, «Qu'est-ce que les Lumières?», se publica un extracto del curso celebrado en el Colegio de Francia, a partir del 5 de enero de 1983.

En nuestros días, cuando un periódico plantea una cuestión a sus lectores, es para solicitarles su parecer sobre un tema del que cada uno ya tiene su opinión: no hay riesgo de que se aprenda gran cosa. En el siglo XVIII se prefería interrogar al público sobre problemas de los que precisamente aún no había respuesta. No sé si era más difícil; era más divertido.

De acuerdo con esta costumbre, una revista alemana, la *Berlinische Monatsschrift*, publicó en diciembre de 1784 una respuesta a la pregunta: *Was ist Aufklärung?*,[a] y esta respuesta era de Kant.

Texto menor, quizá. Pero me parece que con él entra discretamente en la historia del pensamiento una cuestión a la que la filosofía moderna no ha sido capaz de responder, pero de la que nunca se ha conseguido desprender, y bajo formas diversas hace ahora dos siglos que la repite. De Hegel a Horckheimer o a Habermas, pasando por Nietzsche o Max Weber no hay apenas filosofía que, directa o indirectamente, no se haya confrontado con esta misma cuestión: ¿cuál es, pues, este acontecimiento que se llama la *Aufklärung* y que ha determinado, al menos en parte, lo que hoy en día somos, lo que pensamos y lo que hacemos? Imaginemos que la *Berlinische Monatsschrift* existiera todavía en nuestros días y que planteara a

[a] En *Berlinische Monatsschrift*, IV, nº 6, diciembre de 1784, págs. 481-491 (trad. cast.: *En defensa de la Ilustración. Inmanuel Kant*, Barcelona, Alfa, 1999, págs. 63-73).

sus lectores la pregunta: «¿Qué es la filosofía moderna?». Tal vez se le podría responder en eco: la filosofía moderna es la que intenta responder a la cuestión lanzada, hace dos siglos, con tanta imprudencia: *Was ist Aufklärung?*

*

Detengámonos algunos instantes sobre este texto de Kant. Por varias razones, merece retener la atención.

1. Moses Mendelssohn acababa también de responder a idéntica cuestión en el mismo periódico dos meses antes, pero Kant no conocía este texto cuando redactó el suyo. Ciertamente no data de este momento el encuentro del movimiento filosófico alemán con los nuevos desarrollos de la cultura judía. Hacía ya una treintena de años que Mendelsshon se encontraba en esta encrucijada, en compañía de Lessing. Sin embargo, hasta entonces se había tratado de otorgar derecho de ciudadanía a la cultura judía en el pensamiento alemán —lo que Lessing había intentado hacer en *Die Juden*—[b] o incluso de poner de manifiesto problemas comunes al pensamiento judío y a la filosofía alemana: es lo que Mendelsshon había hecho en las *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*.[c] Con los dos textos aparecidos en la *Berlinische Monatsschrift*, la *Aufklärung* alemana y la *Haskala* judía reconocen que pertenecen a la misma historia; buscan determinar de qué proceso común brotan, y ésa era quizás una manera de anunciar un destino común que ya sabemos a qué drama iba a conducir.

2. Pero hay más. Tanto en sí mismo, como en el interior de la tradición cristiana, este texto plantea un problema nuevo.

Ciertamente, no es ésta la primera vez que el pensamiento filosófico busca reflexionar sobre su propio presente. Pero, esquemáticamente, se puede decir que esta reflexión había adoptado hasta entonces tres formas principales:

—Se puede representar el presente como perteneciente a cierta época del mundo, distinta de las otras por algunos caracteres propios, o separado de las restantes por algún acontecimiento dramático. Así, en el *Político* de Platón los interlocutores reconocen que

[b] Lessing (G.), *Die Juden*, 1749.

[c] Mendelssohn (M.), *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, 1767, 1768, 1769.

pertenecen a una de esas revoluciones del mundo en las que éste se vuelve del revés, con todas las consecuencias negativas que esto puede tener.

—También se puede interrogar al presente para intentar descifrar en él los signos anunciadores de un acontecimiento próximo. Ahí se da el principio de cierta hermenéutica histórica de la que Agustín podría ofrecer un ejemplo.

—Se puede igualmente analizar el presente como un punto de transición hacia la aurora de un mundo nuevo. Esto es lo que describe Vico en el último capítulo de los *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*;[d] lo que él ve «hoy en día», es «expandirse la más completa civilización entre los pueblos sometidos en su mayoría a algunos grandes monarcas», y también «Europa radiante por una incomparable civilización», en la que finalmente abundan «todos los bienes que componen la felicidad de la vida humana».

Ahora bien, la manera en la que Kant plantea la cuestión de la *Aufklärung* es totalmente diferente: ni una época del mundo a la que se pertenece, ni un acontecimiento del que se perciben los signos, ni la aurora de una plena culminación. Kant define la *Aufklärung* de un modo casi completamente negativo, como una *Ausgang*, una «salida», un «desenlace». En sus otros textos sobre la historia, lo que sucede es que Kant plantea cuestiones de origen o define la finalidad interior de un proceso histórico. En el texto sobre la *Aufklärung*, la cuestión concierne a la pura actualidad. No busca comprender el presente a partir de una totalidad o de una acabamiento futuro, busca una diferencia. ¿Qué diferencia introduce el hoy con relación al ayer?

3. No entraré en el detalle del texto que no es siempre muy claro, a pesar de su brevedad. Simplemente quisiera retener de él tres o cuatro rasgos que me parecen importantes para comprender cómo Kant ha planteado la cuestión filosófica del presente.

Kant indica inmediatamente que esta «salida» que caracteriza la *Aufklärung* es un proceso que nos saca del estado de «minoría de edad» y por «minoría de edad» entiende cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que es conveniente hacer uso de la razón. Kant da tres ejemplos: estamos en estado de minoría de edad

[d] Vico (G.), *Principii di una scienza nuova d'interno alla comune natura delle nazioni*, 1725 (trad. cast.: *Principios de una ciencia nueva sobe la naturaleza común de las naciones*, Madrid, Aguilar, 1960).

cuando un libro reemplaza nuestro entendimiento, cuando un director espiritual ocupa el lugar de nuestra conciencia, cuando un médico decide en vez de nosotros sobre nuestro régimen (señalemos de paso que se reconoce fácilmente el registro de las tres críticas, aunque el texto no lo diga explícitamente). En todo caso, la *Aufklärung* se define por la modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón.

Hay que señalar también que esta salida es presentada por Kant de manera bastante ambigua. La caracteriza como un hecho, un proceso que se está desarrollando; pero la presenta también como una tarea y una obligación. Desde el primer párrafo hace notar que el hombre es por sí mismo responsable de su estado de minoría de edad. Es preciso, por tanto, concebir que no podrá salir de él sino mediante un cambio que operará él mismo sobre sí mismo. De un modo significativo, Kant dice que esta *Aufklärung* tiene una «divisa» (*Wahlspruch*): ahora bien, la divisa es un rasgo distintivo por el que se hace reconocer, y es también una consigna que se da uno a sí mismo y que se propone a los otros. ¿Y cuál es esta consigna? *Aude saper*, «ten el valor, la audacia de saber». Por tanto, es necesario considerar que la *Aufklärung* es a la vez un proceso del que los hombres forman parte colectivamente y un acto de valor que se ha de efectuar personalmente. Ellos son, a la vez, elementos y agentes del mismo proceso. Pueden ser los actores de dicho proceso en la medida en que forman parte de él; y éste se produce en la medida en que los hombres deciden ser los actores voluntarios del mismo.

Aquí surge una tercera dificultad en el texto de Kant. Reside en el empleo de la palabra *Menschheit*. Ya se sabe la importancia de esta palabra en la concepción kantiana de la historia. ¿Hay que comprender que el conjunto de la especie humana está prendido en el proceso de la *Aufklärung*? Y, en este caso, hay que imaginar que la *Aufklärung* es un cambio histórico que atañe a la existencia política y social de todos los hombres sobre la superficie de la tierra. ¿O hay que comprender que se trata de un cambio que afecta a lo que constituye la humanidad del ser humano? Entonces, la cuestión que se plantea es la de saber lo que es ese cambio. Tampoco aquí la respuesta de Kant está exenta de cierta ambigüedad. En todo caso, bajo trazas simples, es bastante compleja.

Kant define dos condiciones esenciales para que el hombre salga de su minoría de edad. Y estas dos condiciones son a la vez espirituales e institucionales, éticas y políticas.

La primera de tales condiciones es que se distinga bien lo que depende de la obediencia y lo que depende del uso de la razón. Para caracterizar brevemente el estado de minoría de edad, Kant cita la expresión corriente: «Obedeced, no razonéis». Tal es, según él, la forma en que se ejercen de ordinario la disciplina militar, el poder político y la autoridad religiosa. La humanidad llegará a ser mayor de edad no cuando ya no tenga que obedecer, sino cuando se le diga: «Obedeced, y podréis razonar tanto como queráis». Hay que señalar que la palabra alemana aquí empleada es *räzonieren*; dicha palabra, que también se emplea en las *Críticas*, no se refiere a un uso cualquiera de la razón, sino a un uso de la razón en el que ésta no tiene otro fin que ella misma. *Räzonieren* es razonar por razonar. Y Kant da ejemplos que son, también en apariencia, completamente triviales: pagar los impuestos, pero poder razonar cuanto se quiera sobre el régimen tributario, eso es lo que caracteriza el estado de mayoría de edad, o también, cuando se es pastor de almas, asegurar el servicio de una parroquia conforme a los principios de la Iglesia a la que se pertenece, pero razonar como se quiera, con respecto a los dogmas religiosos.

Cabría pensar que no hay en ello nada muy diferente de lo que se entiende, desde el siglo XVI, por la libertad de conciencia: el derecho a pensar como se quiera con tal que se obedezca como se debe. Ahora bien, es aquí donde Kant hace intervenir otra distinción y de una manera bastante sorprendente. Se trata de la distinción entre uso privado y uso público de la razón. Pero a continuación añade que la razón debe ser libre en su uso público y sumisa en su uso privado. Lo que es, palabra por palabra, lo contrario de lo que se llama de ordinario la libertad de conciencia.

Pero hay que precisar un poco. ¿Cuál es, según Kant, este uso privado de la razón? ¿Cuál es el dominio en el que se ejerce? El hombre, como dice Kant, hace un uso privado de su razón cuando es «una pieza de una máquina», es decir, cuando tiene un papel que desempeñar en la sociedad y unas funciones que ejercer: ser soldado, tener que pagar impuestos, estar al cargo de una parroquia, ser funcionario de un gobierno, todo esto hace del ser humano un segmento particular en la sociedad; mediante esto se encuentra situado en una posición definida en la que debe aplicar reglas y perseguir fines particulares. Kant no pide que se practique una obediencia ciega y boba, sino que de la propia razón se haga un uso adaptado a esas circunstancias determinadas; entonces la razón se debe someter a esos fines particulares. Aquí no puede haber, por tanto, uso libre de la razón.

En cambio, cuando no se razona más que para hacer uso de la propia razón, cuando se razona, en tanto que ser razonable (y no en

tanto que pieza de una máquina), cuando se razona como un miembro de la unidad razonable, entonces el uso de la razón debe ser libre y público. La *Aufklärung* no es, por tanto, sólo el proceso por el que los individuos verían garantizada su libertad personal de pensamiento. Hay *Aufklärung* cuando hay superposición del uso universal, del uso libre y del uso público de la razón. Ahora bien, esto nos obliga a plantear una cuarta cuestión a este texto de Kant. Fácilmente se concibe que el uso universal de la razón, al margen de todo fin particular, es cosa del sujeto mismo en tanto que individuo; también se concibe sin dificultad que la libertad de este uso se pueda asegurar de modo puramente negativo, mediante la ausencia de toda persecución contra él. Pero, ¿cómo asegurar un uso público de esta razón? La *Aufklärung*, como se ve, no debe ser concebida simplemente como un proceso general que afecta a toda la humanidad; no debe ser concebida solamente como una obligación prescrita a los individuos: aparece ahora como un problema político. En todo caso, se plantea la cuestión de saber cómo el uso de la razón puede adoptar la forma pública que le es necesaria, cómo la audacia del saber se puede ejercer a plena luz, siempre que los individuos obedezcan tan estrictamente como sea posible. Y Kant, para terminar, propone a Federico II, en términos apenas velados, una especie de contrato. Dicho contrato se podría denominar contrato del despotismo racional con la libre razón: el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de obediencia, a condición, no obstante, de que el principio político al que hay que obedecer sea él mismo conforme a la razón universal.

*

Dejemos aquí este texto. No pretendo en absoluto considerarlo como si pudiera constituir una descripción adecuada de la *Aufklärung*, y pienso que a ningún historiador le satisfaría para analizar las transformaciones sociales, políticas y culturales que se produjeron a fines del siglo XVIII.

Sin embargo, a pesar de su carácter circunstancial y sin querer otorgarle un lugar exagerado en la obra de Kant, creo que hay que subrayar el lazo que existe entre este breve artículo y las tres *Críticas*. Describe, en efecto, la *Aufklärung* como el momento en que la humanidad va a hacer uso de su propia razón, sin someterse a ninguna autoridad; ahora bien, precisamente en este momento la crítica es necesaria, puesto que tiene como papel definir las condiciones en las que el uso de la razón es legítimo para determinar lo que se puede conocer, lo que hay que hacer y lo que es lícito esperar. Un uso ilegítimo de la razón es el que hace nacer, con la ilusión, el dogmatismo y la heteronomía; en cambio, cuando el uso legítimo de la razón ha sido claramente definido en sus principios se puede asegurar su autonomía. La Crítica es, en cierto modo, el libro de a bordo de la razón que ha llegado a ser mayor de edad en la *Aufklärung*; e inversamente, es la edad de la Crítica.

Creo que también hay que señalar la relación entre este texto de Kant y los otros dedicados a la historia. Éstos, en su mayoría, buscan definir la finalidad interna del tiempo y el punto hacia el que se encamina la historia de la humanidad; ahora bien, el análisis de la *Aufklärung*, al definir ésta como el paso de la humanidad a su es-tado de mayoría de edad, sitúa la actualidad con relación a ese movimiento de conjunto y sus direcciones fundamentales. Pero, al mismo tiempo, muestra cómo en el momento actual cada uno, en cierto modo, se siente responsable de este proceso de conjunto.

La hipótesis que quisiera avanzar es la de que este pequeño texto se encuentra, de alguna manera, en la confluencia entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia. Sin duda no es la primera vez que un filósofo da las razones que tiene para emprender su obra en tal o cual momento. Pero me parece que es la primera vez que un filósofo enlaza de esta manera, estrechamente y desde el interior, la significación de su obra con relación al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y a causa del que escribe. La reflexión sobre el «hoy» como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular es, en mi opinión, la novedad de este texto.

Y considerándolo así, estimo que se puede reconocer en él un punto de partida: el esbozo de lo que se podría llamar la actitud de modernidad.

Sé que a menudo se habla de la modernidad como de una época o, en todo caso, como de un conjunto de rasgos característicos de una época. Se la sitúa en un calendario en la que estaría precedida de una premodernidad, más o menos ingenua o arcaica y seguida de una enigmática e inquietante «posmodernidad». Y cabe preguntarse, entonces, si la modernidad constituye la continuación de la *Aufklärung* y su desarrollo, o si es preciso ver ahí una ruptura o una desviación respecto de los principios fundamentales del siglo XVIII.

Con respecto al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia. Por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco,

sin duda, como lo que los griegos llamaban un *éthos*. Por consiguiente, en vez de querer distinguir el «período moderno» de las épocas «pre» o «posmoderna», creo que más valdría investigar cómo la actitud de modernidad, desde que se ha formado, se ha encontrado en lucha con actitudes de «contramodernidad».

A fin de caracterizar brevemente esta actitud de modernidad, tomaré un ejemplo que es casi necesario: se trata de Baudelaire, ya que en general en él se reconoce una de las conciencias más agudas de la modernidad en el siglo XX.

1. Con frecuencia se intenta caracterizar la modernidad por la conciencia de la discontinuidad del tiempo: ruptura de la tradición, sentimiento de la novedad y vértigo de lo que pasa. Y tal es, en efecto, lo que parece decir Baudelaire cuando define la modernidad como «lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente».[e] Pero, para él, ser moderno no es reconocer y aceptar este movimiento perpetuo; es, por el contrario, adoptar determinada actitud con respecto a ese movimiento; y esta actitud voluntaria y difícil consiste en recobrar algo eterno que no está más allá del instante presente, ni tras él, sino en él. La modernidad se distingue de la moda que se limita a seguir el curso del tiempo; es la actitud que permite captar lo que hay de «heroico» en el momento presente. La modernidad no es un hecho de sensibilidad para con el presente fugitivo; es una voluntad de «heroizar» el presente.

Me contentaré con citar lo que dice Baudelaire de la pintura de los personajes contemporáneos. Baudelaire se mofa de esos pintores que, encontrando demasiado fea la vestimenta de los hombres del siglo XIX, no querían representar más que togas antiguas. Pero para él la modernidad de la pintura no consistirá en introducir los trajes negros en un cuadro. El pintor moderno será el que sea capaz de mostrar esta oscura levita como «la vestimenta necesaria de nuestra época». Será el que sepa hacer ver, en esta moda actual, la relación esencial, permanente, obsesiva, que nuestra época mantiene con la muerte. «El traje negro y la levita no tienen únicamente su belleza política, que es la expresión de la igualdad universal, sino, también, su belleza poética, que es la expresión del alma pública; un inmenso séquito de sepultureros, sepultureros políticos, sepultureros enamorados, sepultureros burgueses. Todos celebramos algún entierro.»[f] Baudelaire emplea a veces, para designar esta actitud de modernidad, una lítote que es muy significativa, dado que se presenta bajo la forma de un precepto: «No tenéis derecho a despreciar el presente».

2. Quede claro que esta heroización es irónica. En la actitud moderna no se trata, en modo alguno, de sacralizar el momento que pasa para intentar mantenerlo o perpetuarlo. Y menos aún de recogerlo como una curiosidad fugitiva e interesante: eso sería lo que Baudelaire llama una actitud de *flânerie*. Dicha actitud se contenta con abrir los ojos, prestar atención y coleccionar en el recuerdo. Baudelaire opone al hombre de *flânerie* el hombre de la modernidad. «Va, corre, busca. Sin duda, este hombre, este solitario dotado de una imaginación activa, que viaja siempre a través del gran desierto de los hombres, tiene una mira más alta que el de un puro paseante (*flâneur*), una meta más general, distinta del placer fugitivo de la circunstancia. Busca ese algo que, si se nos permite, llamaremos la modernidad. Para él, se trata de extraer de la moda aquello que pueda contener de poético en lo histórico.» Y como ejemplo de modernidad, Baudelaire cita al dibujante Constantin Guys. En apariencia un *flâneur*, un coleccionista de curiosidades; se queda «el último allí donde puede resplandecer la luz, resonar la poesía, pulular la vida, vibrar la música; allí donde una pasión pueda *posar* ante sus ojos, allí donde el hombre natural y el hombre convencional se muestran en una extraña belleza, allí donde el sol ilumine las fugaces alegrías del *animal depravado*».[g]

[e] Baudelaire (Ch.), *Le Peintre de la vie moderne*, en *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1976, t. II, pág. 695 (trad. cast.: *Obras*, Madrid-México-Buenos Aires, Aguilar, 1961, págs. 670-696, esp. pág. 677).

[f] *Ibíd.*, «De l'héroïsme de la vie moderne», *op. cit.*, pág. 494 (trad. cast.: *Salón de 1846*, XVIII, *Obras*, *op. cit.*, págs. 524-526, esp. pág. 525).

La edición francesa de *D.E.* arrastra una errata que se encuentra asimismo en la versión aparecida en *Le Magazine Littéraire*, nº 309, abril de 1993, págs. 61-74, que, sin embargo, se basa fielmente en la transcripción mecanografiada completa revisada y corregida por el propio Foucault y en el manuscrito correspondiente a la parte última del texto, así como en una grabación magnetofónica de la misma realizada el 8 de mayo de 1983. Ahora bien, la versión inglesa aparecida en *The Foucault Reader* responde adecuadamente al texto de Baudelaire. En efecto, en el primer caso se trata de la belleza «política» (y no «poética» como dice en ambas ocasiones el texto de *Dits et écrits*). Para un cotejo cuidadoso de los materiales, véase la introducción y notas de Juan J. Jácome, en *Revista de pensamiento crítico*, nº 1, mayo-julio, 1994, págs. 5-22. (*N. del ed.*)

[g] Baudelaire (Ch.), *Le Peintre de la vie moderne*, *op. cit.*, págs. 693-694 (trad. cast.: pág. 677).

La expresión «*animal depravado*», bien conocida, es de Jean-Jacques Rousseau. (Véase *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, en *Oeuvres Complètes*, París, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, t. III, 1964, págs. 109-237, esp. pág. 138 y nota 3 (trad. cast.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Tecnos, 1989, «Segundo Discurso», I, págs. 95-259, esp. pág. 128).

Pero no hay que engañarse. Constantin Guys no es un *flâneur*; lo que hace de él, a los ojos de Baudelaire, el pintor moderno por excelencia es que a la hora en que el mundo entero abraza el sueño, él se pone a trabajar y lo transfigura. Dicha transfiguración no es anulación de lo real, sino juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad; las cosas «naturales» llegan a ser así «más que naturales», las cosas «bellas» se vuelven «más que bellas» y las cosas singulares aparecen «dotadas de una vida entusiasta como el alma del autor».[h] Para la actitud moderna, el alto valor del presente es indisociable del empeño en imaginarlo, en imaginarlo de otra manera de la que es y en transformarlo no destruyéndolo, sino captándolo en lo que es. La modernidad baudelaireana es un ejercicio en el que la extrema atención a lo real se confronta con la práctica de una libertad que al mismo tiempo respeta eso real y lo viola.

3. Sin embargo, para Baudelaire, la modernidad no es simplemente una forma de relación con el presente, sino también un modo de relación que hay que establecer consigo mismo. La actitud voluntaria de modernidad está ligada a un indispensable ascetismo, ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como se es en el flujo de los momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura: lo que Baudelaire denomina, según el vocabulario de la época, el «dandismo». No recordaré páginas que son demasiado conocidas: aquellas acerca de la naturaleza «grosera, terrestre e inmunda»; las que versan sobre la revuelta indispensable del hombre con relación a sí mismo; aquella sobre la «doctrina de la elegancia» que impone «a sus ambiciosos y humildes sectarios» una disciplina más despótica que las más terribles religiones; no recordaré, en fin, las páginas sobre el ascetismo del dandi que hace de su cuerpo, de su comportamiento, de sus sentimientos y pasiones, de su existencia, una obra de arte. Para Baudelaire, el hombre moderno no es el que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida, es el que busca inventarse a sí mismo. Tal modernidad no libera al hombre en su ser propio; le obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo.

4. Finalmente añadiré sólo una palabra. Baudelaire no concibe que esta heroización irónica del presente, este juego de la libertad

[h] *Ibíd.*, pág. 694 (trad. cast.: pág. 677). Este «paseante ocioso y observador perspicaz» sabe transcribir y transformar. La cuestión es si su mundo logra ir más allá de un conjunto de «réplicas o alegorías de sí mismo». Véase «Flâneur», en Enrique López Castellón, *Simbolismo y Bohemia: la Francia de Baudelaire*, Madrid, Akal, 1999, págs. 68-74. *(N. del ed.)*

con lo real para su transfiguración, esta elaboración ascética de sí, puedan tener lugar en la sociedad misma o en el cuerpo político. No se pueden producir más que en un lugar diferente al que Baudelaire denomina el arte.

*

No pretendo resumir en estos escasos rasgos ni el acontecimiento histórico complejo que fue el *Aufklärung* a finales del siglo XVIII, ni tampoco la actitud de modernidad bajo las diferentes formas que ha podido adoptar en el transcurso de los dos últimos siglos.

Quería subrayar, por una parte, el enraizamiento en la *Aufklärung* de un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo. Por otra, quería subrayar que el hilo que nos puede ligar de esta manera a la *Aufklärung* no es la fidelidad a elementos de doctrina, sino más bien la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *éthos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico. Este *éthos* es el que, muy brevemente, querría caracterizar.

A. *Negativamente*. 1. Este *éthos* implica, en primer lugar, que se rechaza lo que de buen grado denominaré el «chantaje» de la *Aufklärung*. Pienso que la *Aufklärung*, como conjunto de acontecimientos políticos, económicos, sociales, institucionales, culturales, del que en gran parte dependemos aún, constituye un dominio de análisis privilegiado. Considero, también que, como empresa para enlazar mediante un vínculo de relación directa el progreso de la verdad y la historia de la libertad, ha formulado una cuestión filosófica que se nos sigue planteando. Estimo, en fin —y he intentado mostrarlo a propósito del texto de Kant— que la *Aufklärung* ha definido cierta manera de filosofar.

Pero esto no significa que haya que estar a favor o en contra de la *Aufklärung*. Precisamente lo que quiere decir es que es preciso rechazar todo cuanto se presente bajo la forma de una alternativa simplista y autoritaria: o se acepta la *Aufklärung*, y se permanece en la tradición de su racionalismo (lo que para algunos se considera como positivo y para otros, por el contrario, como un reproche), o se critica la *Aufklärung* y entonces se intenta escapar de estos principios de racionalidad (lo que una vez más puede ser tomado en buen o mal sentido). Y no se sale de este chantaje introduciendo matices «dialécticos» que busquen determinar lo que ha podido haber de bueno y de malo en la *Aufklärung*.

Es preciso intentar hacer el análisis de nosotros mismos en nuestra condición de seres históricamente determinados, en cierta medida, por la *Aufklärung*. Esto implica una serie de estudios históricos tan precisos como sea posible; tales investigaciones no estarán orientadas retrospectivamente hacia el «núcleo esencial de racionalidad» que se puede encontrar en la *Aufklärung* y que sería preciso salvaguardar a toda costa; estarán orientadas hacia «los límites actuales de lo necesario», es decir, hacia lo que no es o ya no resulta indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos.

2. Esta crítica permanente de nosotros mismos debe evitar las confusiones siempre demasiado fáciles entre el humanismo y la *Aufklärung*. No hay que olvidar nunca que la *Aufklärung* es un acontecimiento o un conjunto de acontecimientos y de procesos históricos complejos, que han tenido lugar en un cierto momento del desarrollo de las sociedades europeas. Este conjunto comporta elementos de transformaciones sociales, tipos de instituciones políticas, formas de saber, proyectos de racionalización de los conocimientos y de las prácticas, mutaciones tecnológicas que resulta muy difícil resumir en una palabra, incluso si se tiene en cuenta que muchos de esos fenómenos son todavía en la actualidad importantes. El que he puesto de relieve y que me parece que ha fundado toda una forma de reflexión filosófica no concierne sino al modo de relación reflexiva con el presente.

El humanismo es algo completamente diferente: es un tema o más bien un conjunto de temas que han aparecido en repetidas ocasiones a través del tiempo en las sociedades europeas; tales temas, ligados siempre a juicios de valor, evidentemente han variado siempre mucho en su contenido, así como en los valores que han mantenido. Además, han servido de principio crítico de diferenciación: ha habido un humanismo que se presentaba como crítica del cristianismo o de la religión en general; ha habido un humanismo cristiano en oposición a un humanismo ascético y mucho más teocéntrico (en el siglo XVIII). En el siglo XIX hubo un humanismo receloso, hostil y crítico con respecto a la ciencia; y otro que (por el contrario) situaba su esperanza en esta misma ciencia. El marxismo ha sido un humanismo, el existencialismo y el personalismo también. Hubo un tiempo en que se sustentaban los valores humanistas representados por el nacionalsocialismo, y en el que los mismos estalinistas decían que eran humanistas.

De esto no hay que sacar la consecuencia de que todo lo que ha podido apelar al humanismo se deba rechazar, sino que la temática humanista es en sí misma demasiado flexible, demasiado diversa, demasiado inconsistente como para servir de eje a la reflexión. Y es

un hecho que, al menos desde el siglo XVIII, lo que se llama humanismo se ha visto siempre obligado a apoyarse en ciertas concepciones del hombre tomadas de la religión, de la ciencia y de la política. El humanismo sirve para colorear y para justificar las concepciones del hombre a las que éste se ve claramente obligado a recurrir.

Ahora bien, creo que a esta temática, tan a menudo recurrente y siempre dependiente del humanismo, se le puede oponer el principio de una crítica y de una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía: es decir, un principio que está en el corazón de la conciencia histórica que la *Aufklärung* ha tenido de sí misma. Desde esta perspectiva, entre *Aufklärung* y humanismo más bien vería una tensión que una identidad.

En cualquier caso, me parece peligroso confundirlos y, por otra parte, históricamente inexacto. Aunque la cuestión del hombre, de la especie humana, del humanista ha sido importante a lo largo del siglo XVIII, rara vez, creo, la *Aufklärung* se ha considerado a sí misma como un humanismo. Vale la pena también hacer notar que, a lo largo del siglo XIX, la historiografía del humanismo en el siglo XVI, que fue tan importante entre algunos, como Sainte-Beuve o Burckhardt, resultó siempre distinta y en ocasiones explícitamente opuesta a la Ilustración y al siglo XVIII. El siglo XIX tendió a oponerlos, tanto al menos como a confundirlos.

De todas formas, creo que así como hay que escapar del chantaje intelectual y político de «estar a favor o en contra de la *Aufklärung*», también hay que escapar del confusionismo histórico y moral que mezcla el tema del humanismo y la cuestión de la *Aufklärung*. Un análisis de sus complejas relaciones en el transcurso de sus dos últimos siglos sería un trabajo que hay que realizar y que resultaría importante para desenredar un poco la conciencia que tenemos de nosotros mismos y de nuestro pasado.

B. *Positivamente*. Pero teniendo en cuenta estas precauciones, evidentemente hace falta dar un contenido más positivo a lo que puede ser un *éthos* filosófico que consiste en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos.

1. Este *éthos* filosófico puede caracterizarse como una *actitud límite*. No se trata de un comportamiento de rechazo. Hay que escapar de la alternativa del afuera y del adentro; es preciso estar en las fronteras. Ciertamente, la crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento, me parece que la cuestión crítica, hoy en día, se debe tornar cuestión positiva: en lo

que se nos da como universal, necesario, obligatorio, ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible.

Como se ve, esto trae como consecuencia que la crítica se ejercerá no ya en la búsqueda de estructuras formales que tienen valor universal, sino como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos. En este sentido esta crítica no es trascendental, y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica —y no trascendental— en la medida en que no pretenderá extraer las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que buscará tratar los discursos que articulan lo que nosotros pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos.

Esa crítica no pretende hacer posible la metafísica convertida por fin en ciencia; busca relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad.

2. Pero, para que no se trate simplemente de la afirmación o del sueño vacío de la libertad, me parece que esta actitud histórico-crítica debe ser también una actitud experimental. Quiero decir que este trabajo efectuado en los límites de nosotros mismos debe, por un lado, abrir un dominio de investigaciones históricas y, por otro, someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, tanto para captar los puntos en los que el cambio es posible y deseable, como para determinar la forma precisa que se ha de dar a dicho cambio. Es decir, esta ontología histórica de nosotros mismos debe abandonar todos aquellos proyectos que pretenden ser globales y radicales. De hecho, ya se sabe por experiencia que la pretensión de escapar del sistema de la actualidad para ofrecer programas de conjunto de otra sociedad, de otro modo de pensar, de otra cultura, de otra visión del mundo, en realidad no han llevado sino a reconducir las más peligrosas tradiciones.

Prefiero las transformaciones muy precisas que han podido tener lugar desde hace veinte años en cierto número de dominios que conciernen a nuestros modos de ser y de pensar, a las relaciones de autoridad, a las relaciones entre los sexos, a la manera en que percibimos la locura o la enfermedad, prefiero estas transformaciones que, aun siendo parciales, han sido hechas en la correlación del análisis histórico y de la actitud práctica, a las promesas del hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX.

Caracterizaría, por tanto, el *éthos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres.

3. Pero, sin duda, sería completamente legítimo hacer la objeción siguiente: al limitarse a este género de investigaciones o de pruebas siempre parciales y locales, ¿no existe el riesgo de dejarse determinar por estructuras más generales de las que corremos el peligro de no tener conciencia ni dominio?

Caben dos respuestas a esto. Es cierto que es preciso renunciar a la esperanza de acceder alguna vez a un punto de vista que nos podría dar acceso al conocimiento completo y definitivo de lo que puede constituir nuestros límites históricos. Y desde este punto de vista la experiencia teórica y práctica que hacemos de nuestros límites y de su posible franqueamiento es siempre limitada, determinada y, por tanto, una experiencia que hay que volver a empezar de nuevo.

Pero esto no quiere decir que todo trabajo sólo se pueda hacer en el desorden y la contingencia. Este trabajo tiene su generalidad, su sistematicidad, su homogeneidad y su apuesta.

Su apuesta (*enjeu*). Está indicada por lo que podríamos llamar «la paradoja (de las relaciones) de la capacidad y del poder». Se sabe que la gran promesa o la gran esperanza del siglo XVIII, o de una parte del mismo, residía en el crecimiento simultáneo y proporcional de la capacidad técnica de obrar sobre las cosas y de la libertad de los individuos, de unos en relación con otros. Por otra parte, se aprecia que, a través de toda la historia de las sociedades occidentales (tal vez aquí se encuentre la raíz de su singular destino histórico —tan particular, tan diferente [de los demás] en su trayectoria y tan universalizante, dominante, con respecto a los otros—), la adquisición de las capacidades y la lucha por la libertad han constituido los elementos permanentes. Ahora bien, las relaciones entre crecimiento de las capacidades y crecimiento de la autonomía no son tan simples como el siglo XVIII podía creer. Se ha podido ver qué formas de relaciones de poder se transmitían a través de tecnologías diversas (ya se trate de producciones con fines económicos, de instituciones para regulaciones sociales, de técnicas de comunicación): las disciplinas a la par colectivas e individuales, los proce-

dimientos de normalización ejercidos en nombre del poder del Estado, de las exigencias de la sociedad o de sectores de la población, constituyen ejemplos al respecto. Así pues, el reto (*enjeu*) es: ¿cómo desconectar el crecimiento de las capacidades y la intensificación de las relaciones de poder?

Homogeneidad. Es lo que conduce al estudio de lo que se podría denominar los «conjuntos prácticos». Se trata de tomar como dominio homogéneo de referencia no las representaciones que los hombres se dan de sí mismos, ni las condiciones que los determinan sin que lo sepan, sino lo que hacen y la manera en que lo hacen. Es decir, las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer (lo que se podría llamar su aspecto tecnológico), así como la libertad con la cual actúan en estos sistemas prácticos, reaccionando a lo que hacen los otros y modificando hasta cierto punto las reglas de juego (es lo que se podría llamar la vertiente estratégica de esas prácticas). La homogeneidad de estos análisis histórico-críticos está, por tanto, asegurada por este dominio de las prácticas con su vertiente tecnológica y su vertiente estratégica.

Sistematicidad. Tales conjuntos prácticos dependen de tres grandes ámbitos: el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros y el de las relaciones consigo mismo. Esto no quiere decir que estos tres ámbitos sean completamente extraños los unos para con los otros. Es bien sabido que el dominio sobre las cosas pasa por la relación con los otros; y ésta implica siempre relaciones de uno consigo mismo; e inversamente. Pero se trata de tres ejes cuya especificidad e intrincación es preciso analizar: el eje del saber, el eje del poder y el eje de la ética. En otros términos, la ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de cuestiones, se ha de ocupar de un número no definido de investigaciones que es posible multiplicar y precisar tanto como se quiera; pero todas ellas responderán a la sistematización siguiente: ¿cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber?; ¿cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder?; ¿cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones?

Generalidad. Finalmente, estas investigaciones histórico-críticas son muy particulares, en el sentido de que siempre se refieren a un material, a una época y a un cuerpo de prácticas y de discursos determinados. Pero al menos a escala de las sociedades occidentales de las que derivamos, tales investigaciones tienen su generalidad, en el sentido de que, hasta nosotros, han sido recurrentes; es lo que sucede con el problema de las relaciones entre razón y locura, o enfermedad y salud, o crimen y ley; o con el problema de qué lugar cabe dar a las relaciones sexuales, etc.

Pero si evoco esta generalidad no es para decir que es preciso volverla a trazar en su continuidad metahistórica a través del tiempo, ni tampoco seguir sus variaciones. Lo que hace falta captar es en qué medida lo que sabemos de esto, las formas de poder que ahí se ejercen y la experiencia que ahí hacemos de nosotros mismos no constituyen sino figuras históricas determinadas por cierta forma de problematización que define objetos, reglas de acción y modos de relación consigo mismo. El estudio de los modos de problematización, de las *problematizaciones* (es decir, de lo que no es ni constante antropológica, ni variación cronológica), es, pues, la manera de analizar, en su forma históricamente singular, cuestiones de alcance general.

*

Unas líneas de resumen para terminar y volver a Kant. No sé si alguna vez llegaremos a ser mayores de edad. Muchas cosas en nuestra experiencia nos convencen de que el acontecimiento histórico de la *Aufklärung* no nos ha hecho mayores de edad, y de que no lo somos aún. Me parece, sin embargo, que se puede dar un sentido a esta interrogación crítica sobre el presente y sobre nosotros mismos que Kant ha formulado reflexionando sobre la *Aufklärung*. Asimismo me parece que tal es incluso una manera de filosofar que no ha carecido de importancia ni de eficacia en los dos últimos siglos. La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible.[i]

[i] Foucault reconoce la importancia de la revolución en cuanto virtualidad permanente, y no tanto por sus efectos inmediatos. De ahí que la pregunta sea también: ¿qué hacer de la voluntad de revolución? Pero cabe «otro modo de interrogación crítica»: «"¿Qué es eso de nuestra actualidad?". "¿Cuál es el campo actual de experiencias posibles?" No se trata aquí de una analítica de la verdad, se tratará de lo que se podría llamar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos, y me parece que la elección filosófica con la que nos encontramos confrontados actualmente es ésta: cabe optar por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es esta forma de filosofía que, de Hegel a la escuela de Francfort, pasando

Dicha actitud filosófica se debe traducir en un trabajo de investigaciones diversas; tales investigaciones tienen su coherencia metodológica en el estudio a la par arqueológico y genealógico de prácticas consideradas simultáneamente como tipo tecnológico de racionalidad y juegos estratégicos de libertades; tienen, además, su coherencia teórica en la definición de las formas históricamente singulares en las que han sido problematizadas las generalidades de nuestra relación con las cosas, con los otros y con nosotros mismos. Y tienen su coherencia práctica en el cuidado puesto en someter la reflexión histórico-crítica a la prueba de las prácticas concretas. No sé si hoy en día hace falta decir que el trabajo crítico implica aún la fe en la Ilustración; considero que siempre necesita el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad.

por Nietzsche y Max Weber ha fundado una forma de reflexión en la que he intentado trabajar». Con estas palabras termina el extracto del curso de 1983, también titulado «*Qu'est-ce que les Lumières?*» *D.E.*, t. IV, págs. 679-688, véanse págs. 687-688; trad. cast. en *Saber y verdad*, Madrid, Piqueta, 1985, págs. 197-207). (*N. del ed.*)

21. POLÉMICA, POLÍTICA Y PROBLEMATIZACIONES

«Polemics, Politics and Problematizations» («Polémique, politique et problématisations»; entrevista con P. Rabinow, mayo de 1984), respuestas traducidas al inglés en Rabinow (P.) (comp.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, págs. 381-390.

—*¿Por qué se mantiene usted al margen de la polémica?*

—Me gusta discutir y trato de responder a las cuestiones que se me plantean. Es verdad que no me gusta participar en polémicas. Si abro un libro en el que el autor tacha a un adversario de «izquierdista pueril», lo cierro enseguida. Tales maneras de hacer no son las mías; no pertenezco al mundo de los que se valen de ellas. Por esta diferencia, que mantengo como algo esencial: se trata de toda una moral, la que concierne a la búsqueda de la verdad y a la relación con el otro.

En el juego serio de las preguntas y de las respuestas, en el trabajo de elucidación recíproca, los derechos de cada uno son de algún modo inmanentes a la discusión. Simplemente marcan la situación de diálogo. El que pregunta no hace sino usar del derecho que le es dado: no estar convencido, percibir una contradicción, tener necesidad de una información suplementaria, hacer valer postulados diferentes o destacar una falta de razonamiento. En cuanto al que responde, tampoco dispone de ningún derecho excedente respecto de la discusión misma; está ligado mediante la lógica de su propio discurso a lo que ha dicho con antelación y, a través de la aceptación del diálogo, al examen del otro. Preguntas y respuestas derivan de un juego —un juego a la par agradable y difícil— en el que cada uno de los interlocutores se limita a no usar sino derechos que le son dados por el otro y mediante la forma aceptada del diálogo.

El polemista se aproxima acorazado de privilegios que ostenta de entrada y que nunca acepta poner en cuestión. Posee, por prin-

cipio, los derechos que le autorizan a la guerra y que hacen de ésta una empresa justa; no tiene ante él a un interlocutor en la búsqueda de la verdad, sino a un adversario, un enemigo que es culpable, que es nocivo y cuya existencia misma constituye una amenaza. Para él, el juego no consiste, por tanto, en reconocerlo como sujeto que tiene derecho a la palabra, sino en anularlo como interlocutor de todo diálogo posible, y su objetivo final no será el de acercar tanto como se pueda una difícil verdad, sino el hacer triunfar la causa justa de la que desde el comienzo es el portador manifiesto. El polemista se apoya en una legitimidad de la que, por definición, es excluido su adversario.

Quizá será preciso hacer algún día la larga historia de la polémica como figura parasitaria de la discusión y obstáculo en la búsqueda de la verdad. Muy esquemáticamente, me parece que en ello se podría reconocer hoy la presencia de tres modelos: modelo religioso, modelo judicial y modelo político. Del mismo modo que en la heresiología, la polémica se propone como tarea determinar el punto de dogma intangible, el principio fundamental y necesario que el adversario ha descuidado, ignorado o transgredido; y en esta negligencia, denuncia la falta moral; en la raíz del error, descubre la pasión, el deseo, el interés, toda una serie de debilidades y vinculaciones inconfesables que la constituyen en culpabilidad. Como en la práctica judicial, la polémica no abre la posibilidad de una discusión en condiciones de igualdad; instruye un proceso. No se ocupa de un interlocutor, trata un sospechoso, reúne las pruebas de su culpabilidad y, designando la infracción que ha cometido, pronuncia el veredicto y dicta condena. En todo caso, no estamos en el orden de una indagación llevada en común; el polemista dice la verdad en la forma de un juicio y según la autoridad que le es conferida a sí mismo. Pero hoy en día el modelo político es el más poderoso. La polémica define alianzas, recluta partidarios, coliga intereses u opiniones, representa un partido; constituye al otro en un enemigo portador de intereses opuestos contra el que hay que luchar hasta el momento en el que, vencido, no le cabrá sino someterse o desaparecer.

Sin duda, en la polémica la reactivación de estas prácticas políticas, judiciales o religiosas no es otra cosa que teatro. Se gesticula: anatemas, excomuniones, condenas, batallas, victorias y derrotas no son, después de todo, sino maneras de decir. Y sin embargo son también, en el orden del discurso, maneras de hacer que no carecen de consecuencias. Se dan efectos de esterilización: ¿se ha visto alguna vez surgir una idea nueva de la polémica? Y no podrá ser de otra manera desde el momento en que los interlocutores son incitados, no a avanzar, ni a arriesgarse cada vez más en lo que dicen, sino a replegarse sin cesar sobre el buen derecho que reivindican, sobre su legitimidad que deben defender y sobre la afirmación de su inocencia. Y hay algo más grave: en esta comedia se remeda la guerra, la batalla, las aniquilaciones o las rendiciones sin condiciones; se hace pasar cuanto se puede por su instinto de muerte. Ahora bien, resulta peligroso hacer creer que el acceso a la verdad puede pasar por semejantes caminos y validar de este modo, siquiera solamente bajo forma simbólica, las prácticas políticas reales que podrían así autorizarse. Imaginemos por un instante que, en una polémica, uno de los dos adversarios recibe, mediante un golpe de varita mágica, el poder de ejercer sobre el otro todo el poder que desea. Algo que, por lo demás, resulta inútil imaginar: basta con ver cómo se desarrollaron en la URSS, no hace tanto tiempo, los debates en torno a la lingüística o a la genética. ¿Eran desviaciones aberrantes de lo que debe ser la auténtica discusión? En absoluto, antes bien, en tamaño real, se trataba de las consecuencias de una actitud polémica cuyos efectos habitualmente permanecen en suspenso.

—A través de su obra se ha visto en usted un idealista, un nihilista, un «nuevo filósofo», un antimarxista, un nuevo conservador. ¿Dónde se situaría verdaderamente?

—En efecto, creo haber sido localizado una tras otra, y a veces simultáneamente, en la mayoría de las casillas del tablero político: anarquista, izquierdista, marxista ruidoso u oculto, nihilista, antimarxista explícito o escondido, tecnócrata al servicio del «gaullismo», neoliberal. Un profesor americano se lamentaba que se invitara a los Estados Unidos a un criptomarxista como yo, y fui denunciado en la prensa de los países del Este como un cómplice de la disidencia. Ninguna de estas caracterizaciones es por sí misma importante; su conjunto, por el contrario, tiene sentido. Y debo reconocer que esta significación no me viene demasiado mal.

Es verdad que no me gusta identificarme y que me divierte la diversidad de los juicios y clasificaciones de los que he sido objeto. Algo me dice que, finalmente, se me habría debido encontrar un lugar más o menos aproximativo tras tantos esfuerzos en direcciones tan variadas, y como evidentemente no puedo sospechar de la competencia de cuantos se enredan en juicios divergentes, como no es posible cuestionar su distracción o su toma de posición, hay que ver en su incapacidad para situarme algo que tiene que ver conmigo.

Sin duda es algo que concierne fundamentalmente a mi manera de abordar las cuestiones de la política. Es cierto que mi actitud no deriva de esta forma de crítica que, so pretexto de un examen metódico, recusaría todas las soluciones posibles, salvo una que sería la buena. Es más bien del orden de la «problematización»: es decir de la elaboración de un dominio de hechos, de prácticas y de pensamientos que me parece que plantean problemas a la política. No pienso, por ejemplo, que haya ningún «político» que pueda, a la vista de la locura o de la enfermedad mental, detentar la solución justa y definitiva. Pero pienso que hay, en la locura, en la alienación, en las perturbaciones del comportamiento, razones para interrogar a la política, la cual ha de responder a estas cuestiones, aunque nunca llegue a hacerlo del todo. Otro tanto ocurre con el crimen y la pena: naturalmente resultaría falso imaginar que la política no tiene nada que ver con la prevención del crimen y su castigo, así como cierto número de elementos que modifican su forma, su sentido, su frecuencia, pero sería también completamente falso pensar que haya una fórmula política que comporte innatamente la resolución de la cuestión del crimen y le ponga término. Pasa lo mismo con la sexualidad: no existe sin una relación con estructuras, exigencias, leyes y reglamentaciones políticas que tienen para ella una importancia capital y, sin embargo, no cabe esperar de la política las formas en las que la sexualidad dejaría de constituir un problema.

Así pues, se trata de pensar las relaciones de estas diferentes experiencias en la política, lo que no quiere decir que se buscará en dicha política el principio constituyente de estas experiencias o la solución que regulará en ella de modo definitivo la fortuna. Es preciso elaborar los problemas que experiencias como éstas plantean a la política. Más aún, hay que determinar bien lo que quiere decir «plantear un problema» a la política. R. Rorty hace notar que, en estos análisis, no hago apelación a ningún «nosotros» —a ninguno de esos «nosotros» con los que el consenso, los valores, la «tradicionalidad» forman el cuadro de un pensamiento y definen las condiciones en las que se puede validar—. Pero el problema justamente es saber si, en efecto, es en el interior de un «nosotros» donde conviene colocarse para hacer valer los principios que se reconocen y los valores que se aceptan, o si no es preciso, elaborando la cuestión, hacer posible la formación futura de un «nosotros». El asunto es que no me parece que el «nosotros» deba ser previo a la cuestión; no puede ser sino el resultado —y el resultado necesariamente provisional— de la cuestión tal como se plantea en los términos nuevos en que ésta se formula. No estoy seguro, por ejemplo, de que en el momento en que escribía la *Historia de la locura* hubiera un «nosotros» preexistente y acogedor, al que habría bastado que me refiriera para exhibir mi libro y del que dicho libro habría sido la expresión espontánea. Entre Laing, Cooper, Basaglia y yo mismo, no había ninguna comunidad ni ninguna relación. Pero el problema que se planteó para aquellos que nosotros habíamos leído, y también para algunos de nosotros, era el de saber si era posible constituir un «nosotros» a partir del trabajo hecho y que fuera de tal naturaleza que formara una comunidad de acción.

No he buscado nunca analizar nada desde el punto de vista de la política, sino que siempre he tratado de interrogar a la política sobre lo que tenía que decir acerca de los problemas a los que estaba confrontada. La interrogo sobre sus tomas de partido y las razones que da de ello, no le pido que fije la teoría de lo que hago. No soy ni un adversario ni un partidario del marxismo; lo cuestiono sobre lo que tiene que decir de experiencias que le plantean interrogantes.

En relación con los acontecimientos de Mayo del 68, me parece que éstos ponen de manifiesto otra problemática. Yo no estaba en Francia en esta época y no volví hasta varios meses después. Me pareció que se podía reconocer en ello elementos completamente contradictorios: por una parte, un esfuerzo ampliamente afirmado de plantear a la política toda una serie de cuestiones que no se desprendían tradicionalmente de su dominio estatutario (la cuestión de las mujeres, de las relaciones entre los sexos, de la medicina, de la enfermedad mental, del medio ambiente, de las minorías, de la delincuencia); y, por otra parte, una voluntad de volver a transcribir todos estos problemas en el vocabulario de una teoría que surgía más o menos directamente del marxismo. Además, el proceso que se marcó en ese momento condujo, no a la confiscación de los problemas planteados por la doctrina marxista, sino, por el contrario, a una impotencia cada vez más manifiesta del marxismo para afrontar los problemas. De modo que nos encontramos ante interrogantes dirigidos a la política sin que ellos mismos hubieran nacido de una doctrina política. Desde este punto de vista, me parece que una liberación del cuestionamiento como ésa jugó un papel positivo: pluralidad de las cuestiones planteadas a la política y no reinscripción del cuestionamiento en el cuadro de una doctrina política.

—¿Diría usted que su trabajo está centrado en las relaciones entre la ética, la política y la genealogía de la verdad?

—En cierto modo, sin duda se podría decir que pretendo analizar las relaciones entre ciencia, política y ética. Pero no creo que

esto fuera una representación completamente exacta del trabajo que quiero hacer. No quisiera mantenerme en ese nivel; más bien busco ver cómo han podido interferir unos procesos con otros en la constitución de un dominio científico, de una estructura política, de una práctica moral. Tomemos el ejemplo de la psiquiatría: ciertamente hoy se puede analizar en su estructura epistemológica, incluso aunque sea aún bastante débil, se puede analizar también en el cuadro de las instituciones políticas en las que cobra sus efectos; se puede estudiar asimismo en sus aplicaciones éticas, tanto desde el lado de quien es objeto de la psiquiatría, como del lado de la psiquiatría misma. Pero esto no es lo que ha constituido mi meta. Más bien he intentado ver cómo, en la constitución de la psiquiatría como ciencia, al perfilar su campo y la definición de su objeto, se encontraban implicadas una estructura política y una práctica moral: en el doble sentido de que estaban supuestas por la organización progresiva de la psiquiatría como ciencia y de que también se encontraban influidas por esta constitución. No habría podido haber psiquiatría como la que conocemos sin todo un juego de estructuras políticas y sin un conjunto de actitudes éticas; pero a la inversa, la constitución de la locura en un dominio de saber influyó en las prácticas políticas y en las actitudes éticas que le concernían. Se trataba de determinar el papel de la política y de la ética en la constitución de la locura como dominio particular de conocimiento científico, pero también de analizar los efectos de ésta sobre las prácticas políticas y éticas.

Y otro tanto cabe decir en relación con la delincuencia. Se trataba de ver qué estrategia política, dando su estatuto a la criminalidad, pudo apelar a ciertas formas de saber y a ciertas actitudes morales. Era cuestión asimismo de ver cómo estas modalidades de conocimiento y estas formas de moral las pudieron reflejar y modificar estas técnicas disciplinarias. En el caso de la sexualidad, he intentado liberar la formación de una actitud moral, pero he buscado reconstituir estas formaciones a través del juego que mantiene con estructuras políticas (esencialmente en la relación entre dominio de sí y dominación de los otros) y con las modalidades del conocimiento (conocimiento de sí y conocimiento de los diferentes dominios de la actividad).

De tal manera que, en estos tres dominios —el de la locura, el de la delincuencia y el de la sexualidad— he privilegiado en cada ocasión un aspecto particular: el de la constitución de una objetividad, el de la formación de una política y de un gobierno de sí, y el de la elaboración de una ética y de una práctica de sí mismo. Pero también he tratado cada vez de mostrar el lugar que en ello ocupan los otros dos componentes que son necesarios para la constitución de un campo de experiencia. En el fondo, se trata de diferentes ejemplos en los que se encuentran implicados los tres elementos fundamentales de toda experiencia: un juego de verdad, relaciones de poder y formas de relación con uno mismo y con los otros. Y si cada uno de esos ejemplos privilegia en cierta medida uno de estos tres aspectos —ya que la experiencia de la locura se ha organizado recientemente sobre todo como un campo de saber, y la del crimen como un dominio de intervención política, mientras que la de la sexualidad se ha definido como un lugar ético—, he querido mostrar cada vez cómo los otros dos elementos estaban presentes, qué papeles han jugado y cómo cada cual se ha visto afectado por la transformación de los otros dos.

—Hace poco hablaba usted de una «historia de las problemáticas». ¿Qué entiende exactamente por eso?

—Durante largo tiempo he intentado saber si sería posible caracterizar la historia del pensamiento distinguiéndola de la historia de las ideas —es decir, del análisis de los sistemas de representaciones— y de la historia de las mentalidades —esto es, del análisis de las actitudes y de los esquemas de comportamiento—. Me pareció que había un elemento que, de suyo, caracterizaba a la historia del pensamiento: era lo que cabría llamar los problemas o más exactamente las problematizaciones. Lo que distingue al pensamiento es que es algo completamente diferente del conjunto de las representaciones que sustentan un comportamiento; es otra cosa que el dominio de las actitudes que lo pueden determinar. El pensamiento no es lo que habita una conducta y le da un sentido; es, mas bien, lo que permite tomar distancia con relación a esta manera de hacer o de reaccionar, dársela como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines. El pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema.

Decir que el estudio del pensamiento es el análisis de una libertad no quiere decir que se dedique a un sistema formal que no tendría más referencia que a sí mismo. De hecho, para que un dominio de acción, para que un comportamiento entre en el campo del pensamiento hace falta que cierto número de factores lo hayan vuelto incierto, le hayan hecho perder su familiaridad, o hayan suscitado en torno a él cierto número de dificultades. Estos elementos

se desprenden de procesos sociales, económicos o políticos. Pero no juegan en ellos más que un papel de incitación. Pueden existir y ejercer una acción durante largo tiempo, antes de que haya problematización efectiva para el pensamiento. Y éste, cuando interviene, no adopta una forma única que será el resultado directo o la expresión necesaria de estas dificultades; es una respuesta original o específica a menudo multiforme, a veces incluso contradictoria en sus diferentes aspectos, a esas dificultades que son definidas por él mediante una situación o un contexto y que valen como una cuestión posible.

Se pueden dar varias respuestas a un mismo conjunto de dificultades. Y la mayoría de las veces se proponen efectivamente respuestas diversas. Ahora bien, lo que hay que comprender es lo que las hace simultáneamente posibles; es el punto en el que se enraíza su simultaneidad; es el suelo que puede nutrir a unas y a otras, en su diversidad y a pesar, en ocasiones, de sus contradicciones. Se propusieron soluciones diversas a las dificultades que encontraba la práctica de la enfermedad mental en el siglo XVIII: la de Tuke y la de Pinel pueden servir como ejemplos. Del mismo modo, en la segunda mitad del siglo XVIII se propusieron todo un conjunto de soluciones a las dificultades halladas por la práctica penal. E incluso, por tomar un ejemplo más lejano, a las dificultades en la ética sexual tradicional, las diversas escuelas filosóficas de la época helenística propusieron soluciones diferentes.

Pero el trabajo de una historia del pensamiento sería reencontrar en la raíz de estas diversas soluciones la forma general de problematización que las ha tornado posibles —hasta en su oposición misma—; o, más aún, lo que ha hecho posible las transformaciones de las dificultades y obstáculos de una práctica en un problema general para el que se proponen diversas soluciones prácticas. La problematización responde a estas dificultades, pero haciendo algo completamente distinto a traducirlas o manifestarlas. Elabora al respecto las condiciones en las que se pueden dar respuestas posibles, define los elementos que constituirán lo que las diferentes soluciones se esfuerzan en responder. Esta elaboración de un tema en cuestión, esta transformación de un conjunto de obstáculos y de dificultades en problemas a los que las diversas soluciones buscarán aportar una respuesta, es lo que constituye el punto de problematización y el trabajo específico del pensamiento.

Se ve cuán lejos estamos de un análisis en términos de deconstrucción (toda confusión entre estos dos métodos sería imprudente). Se trata, por el contrario, de un movimiento de análisis crítico

mediante el cual se procure ver cómo se han podido construir las diferentes soluciones a un problema; pero también, cómo estas diferentes soluciones se desprenden de una forma específica de problematización. Y entonces se muestra que toda nueva solución que vendría a añadirse a las otras surgirá de la problematización actual, modificando solamente algunos de los postulados o de los principios sobre los que se apoyan las respuestas que se dan. El trabajo de la reflexión filosófica e histórica se vuelve a situar en el campo de trabajo del pensamiento, a condición de que retome la problematización no como un ajuste de representaciones, sino como un trabajo del pensamiento.

22. FOUCAULT

«Foucault», en Huisman (D.) (comp.), *Dictionnaire des philosophes*, París, PUF, 1984, t. I, págs. 942-944. Denis Huisman propuso a comienzos de los años ochenta a François Ewald, entonces asistente de Michel Foucault en el Colegio de Francia, la elaboración del apartado dedicado a éste en el diccionario que estaba preparando. Conocido el asunto por Michel Foucault, que en dicha época había redactado una primera versión del volumen II de la *Historia de la sexualidad*, y que incluía como introducción una presentación retrospectiva de su trabajo, aceptó la incorporación de su propio texto, completado con una breve introducción y una bibliografía. Con la debida complicidad, se convino en firmarlo con el seudónimo «Maurice Florence», que, a su vez, otorga la transparente abreviatura de «*M.F.*». Y así se publicó. El presente texto ofrece lo redactado por Foucault.

[Si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición *crítica* de Kant y podría][a] denominarse su empresa *Historia crítica del pensamiento*. No se habría de entender por tal una historia de las ideas que fuera al mismo tiempo un análisis de los errores que con posterioridad se podría evaluar; o un desciframiento de los desconocimientos a los que están ligadas y del que podría depender lo que pensamos hoy en día. Si por pensamiento se entiende el acto que plantea, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible. No se trata de definir las condiciones formales de una relación con el objeto; tampoco es cuestión de liberar las condiciones empíricas que en un momento dado han podido per-

[a] Este pasaje entre corchetes es de F. Ewald.

mitir al sujeto en general llegar a conocer un objeto ya dado en lo real. La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en pocas palabras, se trata de determinar su modo de «subjetivación»; pues éste no es evidentemente el mismo según que el conocimiento del que se trate tenga la forma de la exégesis de un texto sagrado, de una observación de historia natural o del análisis del comportamiento de un enfermo mental. Pero, al mismo tiempo, la cuestión es también determinar en qué condiciones algo puede llegar a ser un objeto para un conocimiento posible, cómo ha podido ser problematizado como objeto que hay que conocer, a qué procedimiento de recorte ha podido ser sometido y qué parte de él se ha considerado pertinente. Se trata, pues, de determinar su modo de objetivación, que tampoco es el mismo según el tipo de saber del que se trate.

Esta objetivación y esta subjetivación no son independientes una de otra; de su desarrollo mutuo y de su vínculo recíproco es de donde nacen lo que se podría llamar los «juegos de verdad»; es decir, no el descubrimiento de las cosas verdaderas, sino las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso. En resumidas cuentas, la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad: es la historia de las «veridicciones», entendidas como las formas según las cuales se articulan, en un dominio de cosas, discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: cuáles han sido las condicions de esta emergencia, el precio que, en alguna medida, ésta ha pagado, sus efectos en lo real y el modo en que, ligando cierto tipo de objeto a determinadas modalidades del sujeto, dicha emergencia ha constituido, para un tiempo, para un área y para individuos dados, el *a priori* histórico de una experiencia posible.

Ahora bien, esta cuestión —o esta serie de cuestiones— que son las de una «arqueología del saber», Michel Foucault no la ha planteado, ni quería hacerlo, sobre cualquier juego de verdad. Antes bien, lo ha hecho sólo sobre aquellos juegos en los que el propio sujeto se plantea como objeto de saber posible; cuáles son los procesos de subjetivación y de objetivación que hacen que el sujeto pueda llegar a ser, en tanto que sujeto, objeto de conocimiento. Sin duda, no se trata de saber cómo se ha constituido a lo largo de la historia un «conocimiento psicológico», sino de saber cómo se han

formado juegos diversos de verdad a través de los cuales el sujeto ha llegado a ser objeto de conocimiento. Michel Foucault ha tratado de guiar dicho análisis, en primer lugar, de dos maneras. En relación con la aparición y la inserción, en ciertos ámbitos y según la forma de un conocimiento de estatuto científico, de la cuestión del sujeto que habla, que trabaja y que vive; de lo que se trataba entonces era de la formación de alguna de las «ciencias humanas», estudiadas con referencia a la práctica de las ciencias empíricas y a su discurso particular en los siglos XVII y XVIII (*Las palabras y las cosas*). Michel Foucault ha intentado asimismo analizar la constitución del sujeto tal como puede aparecer del otro lado de una partición normativa y llegar a ser objeto de conocimiento —en su condición de loco, de enfermo o de delincuente—: y ello a través de prácticas como las de la psiquiatría, la medicina clínica y el sistema penal (*Historia de la locura*, *Nacimiento de la clínica*, *Vigilar y castigar*).

Michel Foucault ha emprendido actualmente, y siempre en el seno del mismo proyecto general, el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la «subjetividad», si por dicha palabra se entiende la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo. No es que a Michel Foucault le haya parecido que la cuestión del sexo y de la sexualidad constituya el único ejemplo posible, pero sí, al menos, un caso bastante privilegiado; en efecto, ha sido con respecto a dicho asunto como, a través del cristianismo, y quizás antes, todos los individuos han sido interpelados a reconocerse como sujetos de placer, de deseo, de concupiscencia, de tentación y han sido solicitados, mediante medios diversos (autoexamen, ejercicios espirituales, declaración, confesión) a desplegar, en relación con ellos mismos y con lo que constituye la parte más secreta, más individual, de su subjetividad, el juego de lo verdadero y de lo falso.

En suma, se trata de constituir en esta historia de la sexualidad un tercer postigo: viene a añadirse a los análisis de las relaciones entre sujeto y objeto o, para ser más precisos, al estudio de los modos según los cuales el sujeto pudo ser insertado como objeto en los juegos de verdad.

Adoptar como hilo conductor de todos estos análisis la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad implica ciertas elecciones de método. Y ante todo un escepticismo sistemático ante los universa-

les antropológicos, lo que no quiere decir que, de entrada, en bloque y de una vez por todas, se los rechace por completo, sino que no hay que admitir nada de tal orden que no resulte rigurosamente indispensable. Todo cuanto se nos propone en nuestro saber, con presunción de validez universal, en cuanto a la naturaleza humana o a las categorías que se le pueden aplicar al sujeto, pide ser probado y analizado: rechazar el universal de la «locura», de la «delincuencia» o de la «sexualidad» no significa que aquello a lo que tales nociones se refieren no sea nada o que éstas no son más que quimeras inventadas por la necesidad de una causa dudosa; antes bien, es mucho más que la simple constatación de que su contenido varía con el tiempo y las circunstancias; se trata de interrogarse sobre las condiciones que permiten, según las reglas del decir verdadero o falso, reconocer a un sujeto como enfermo mental o hacer que un sujeto reconozca la parte más esencial de sí mismo en la modalidad de su deseo sexual. Por tanto, la primera regla del método para este tipo de trabajo es ésta: elidir tanto como sea posible, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (entendiendo también por tales los de un humanismo que hiciera valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto). Asimismo, hace falta dar la vuelta a la marcha filosófica de remontada hacia el sujeto constituyente al que se le pide dar cuenta de lo que puede ser todo objeto de conocimiento en general; se trata, más bien, de volver a descender al estudio de las prácticas concretas mediante las cuales el sujeto se constituye en la inmanencia de un dominio de conocimiento. También al respecto cabe tener cuidado: rechazar el recurso filosófico a un sujeto constituyente no conduce a hacer como si el sujeto no existiera y a hacer abstracción de él en beneficio de una objetividad pura; dicho rechazo tiene como mira hacer aparecer los procesos peculiares de una experiencia en la que el sujeto y el objeto «se forman y se transforman», uno por relación y en función del otro. El discurso de la enfermedad mental, de la delincuencia o de la sexualidad, no dicen lo que es el sujeto sino en cierto juego, y muy particular, de verdad; pero estos juegos no se imponen desde el exterior al sujeto, de acuerdo con una causalidad necesaria o con determinaciones estructurales; abren un campo de experiencia en el que el sujeto y el objeto no se constituyen uno y otro sino bajo ciertas condiciones simultáneas, pero en las que, a su vez, no dejan de modificarse el uno con relación al otro, y por tanto de modificar ese mismo campo de experiencia.

De esto se sigue un tercer principio de método: el de dirigirse como dominio de análisis a las «prácticas», y abordar el estudio por el sesgo de lo que «se hace». Así pues, ¿qué se hacía de los locos, de los delincuentes o de los enfermos? Sin duda, esto se puede intentar deducir de la representación que se tenía de ellos o de los conocimientos que se creía poseer sobre ellos, las instituciones en las que se les colocaba y los tratamientos a los que se les sometía; de este modo se puede investigar cuál era la forma de las «verdaderas» enfermedades mentales o las modalidades de la delincuencia real en una época determinada para explicar lo que entonces se pensaba al respecto. Michel Foucault aborda las cosas de modo completamente diferente: estudia en primer lugar el conjunto de las maneras de hacer más o menos reguladas, más o menos reflexionadas, más o menos dotadas de finalidad, a través de las cuales se dibujan, a la par, lo que estaba constituido como real para los que buscaban pensarlo y gobernarlo, y la manera en que éstos se constituían como sujetos capaces de conocer, de analizar y posiblemente de modificar lo real. Éstas son las «prácticas», entendidas a la vez como modo de obrar y de pensar, que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto.

Ahora bien, desde el momento en que a través de dichas prácticas se trata de estudiar los diferentes modos de objetivación del sujeto, se comprende la parte importante que al respecto ha de ocupar el análisis de las relaciones de poder. Pero aún es preciso definir lo que puede y lo que quiere ser un análisis de ese tipo. Evidentemente, no se trata de interrogar al «poder» sobre su origen, sus principios, o sus límites, sino que es cuestión de estudiar los procedimientos y técnicas que se utilizan en diferentes contextos institucionales para actuar sobre el comportamiento de los individuos considerados aisladamente o en grupo, para formar, dirigir o modificar su manera de conducirse, para imponer fines a su inactividad o para inscribirla en estrategias de conjunto; múltiples, por tanto, en su forma y en su lugar de ejercicio; diversos igualmente en los procedimientos y técnicas que despliegan. Dichas relaciones de poder caracterizan la manera en que los hombres son «gobernados» unos por otros, y su análisis muestra cómo, a través de ciertas formas de «gobierno», de los alienados, de los enfermos, de los criminales, etc., es objetivado el sujeto loco, enfermo, delincuente. Un análisis de este tipo no pretende decir que el abuso de tal o cual poder ha hecho locos, enfermos, criminales, allí donde no había nada de eso, sino que las formas diversas y particulares de «gobierno» de los individuos han sido determinantes en los diferentes modos de objetivación del sujeto.

Se constata así cómo el tema de una «historia de la sexualidad» se puede inscribir en el interior del proyecto general de Michel Foucault: se trata de analizar la «sexualidad» como un modo de experiencia históricamente singular en el que el sujeto se objetiva para sí mismo y para los otros, a través de ciertos procedimientos precisos de «gobierno».

MAURICE FLORENCE

23. EL CUIDADO DE LA VERDAD

«Le souci de la vérité», entrevista con F. Ewald, *Magazine littéraire*, nº 207, mayo de 1984, págs. 18-23.

—La voluntad de saber *anunciaba prácticamente para el día siguiente una historia de la sexualidad. La continuación aparece ocho años después y siguiendo un plan muy distinto del que estaba anunciado.*

—He cambiado de parecer. Cuando un trabajo no es al mismo tiempo una tentativa para modificar lo que uno piensa e incluso lo que uno es, no es muy divertido. Había empezado a escribir dos libros de acuerdo con mi plan primitivo; pero muy pronto comencé a aburrirme. Era imprudente por mi parte y contrario a mis hábitos.

—*¿Por qué lo hizo, entonces?*

—Por pereza. Soñé que llegaría un día en que sabría con antelación lo que quería decir y que no tendría más que decirlo. Ha sido un reflejo de envejecimiento. Imaginé que había llegado finalmente a la edad que permite desarrollar lo que uno tiene en mente. Era al tiempo una forma de presunción y una reacción de abandono. Ahora bien, trabajar es proponerse pensar algo diferente de lo que se pensaba antes.

—*El lector creyó en ello.*

—Frente a él, tengo a la vez un poco de escrúpulo y una moderada confianza. El lector es como el oyente de un curso. Sabe perfectamente reconocer cuándo uno ha trabajado y cuándo uno se ha dado por satisfecho con contar lo que tiene en mente. Acaso estará decepcionado, pero no por el hecho de que no haya dicho nada distinto de lo que ya decía.

—El uso de los placeres *y* El cuidado de sí *se ofrecen en primer lugar como un trabajo de historiador positivo, como una sistematización de las morales sexuales de la Antigüedad. ¿Se trata efectivamente de eso?*

—Es un trabajo de historiador, pero con la precisión de que esos libros al igual que los demás, son un trabajo de historia del pensamiento. Eso no quiere decir sencillamente historia de las ideas o de las representaciones, sino también el intento de responder a esta pregunta: ¿cómo se puede constituir un saber? ¿En qué medida el pensamiento, en tanto que tiene una relación con la verdad, puede tener también una historia? Ésa es la pregunta que se plantea. Procuro responder a un problema preciso: nacimiento de una moral, de una moral en tanto que es una reflexión sobre la sexualidad, sobre el deseo, sobre el placer.

Entiéndase bien que no hago una historia de las costumbres, de los comportamientos, una historia social de la práctica sexual, sino una historia de la manera en que el placer, los deseos, los comportamientos sexuales han sido problematizados, reflejados y pensados en la Antigüedad con respecto a cierto arte de vivir. Es evidente que este arte de vivir no ha sido practicado más que por un grupo pequeño de gente. Sería ridículo pensar que lo que Séneca, Epicteto o Musonio Rufo pudieran decir a propósito del comportamiento sexual representase de una u otra manera la práctica general de los griegos o de los romanos. Pero sostengo que el hecho de que sobre la sexualidad se hayan dicho esas cosas, de que hayan constituido una tradición que se encuentra traspuesta, metamorfoseada y profundamente revisada en el cristianismo constituye un hecho histórico. El pensamiento tiene igualmente una historia; el pensamiento es un hecho histórico, incluso aunque tenga otras dimensiones distintas de aquélla. Al respecto, estos libros son muy semejantes a los que he escrito sobre la locura o sobre la penalidad. En *Vigilar y castigar*, no quise hacer la historia de la institución prisión, lo que habría requerido un material muy distinto y un análisis de otro tipo. En cambio, me he preguntado cómo el pensamiento de la punición tuvo, a finales del siglo XVIII y a principios del XIX, cierta historia. Lo que intento hacer es la historia de las relaciones que el pensamiento mantiene con la verdad; la historia del pensamiento en tanto que es pensamiento de la verdad. Todos los que dicen que para mí la verdad no existe son espíritus simplistas.

—*Sin embargo, la verdad en* El uso de los placeres *y* El cuidado de sí *adquiere una forma muy diferente de la que tenía en las obras precedentes: esa forma penosa de la sujeción (assujettissement),*[a] *de la objetivación.*

—La noción que sirve de forma común a los estudios que he emprendido tras la *Historia de la locura* es la de la *problematización*, pese a que aún no había aislado suficientemente esta noción. Pero siempre se va hacia lo esencial para atrás, como los cangrejos, y las cosas más generales aparecen en último lugar. Es el precio y la recompensa de cualquier trabajo en el que las apuestas teóricas se elaboran a partir de cierto dominio empírico. En la *Historia de la locura*, la cuestión era saber cómo y por qué la locura, en un momento dado, fue problematizada a través de una determinada práctica institucional y de cierto aparato de conocimiento. Del mismo modo, en *Vigilar y castigar* se trataba de analizar los cambios en la problematización de las relaciones entre delincuencia y castigo a través de las prácticas penales y las instituciones penitenciarias a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Ahora la cuestión es: ¿cómo se problematiza la actividad sexual?

Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, así como tampoco creación mediante el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.).

—El uso de los placeres *y* El cuidado de sí *pertenecen sin duda a una misma problemática. No por ello parecen menos diferentes de las obras precedentes.*

—En efecto, he «invertido» el frente. En lo relativo a la locura había partido del «problema» que ésta podía constituir en un determinado contexto social, político y epistemológico: el problema que la locura les planteaba a los demás. Aquí, he partido del problema que la conducta sexual les podía plantear a los propios individuos (o por lo menos a los hombres de la Antigüedad). En un caso, se trataba en suma de saber cómo se «gobernaba» a los locos, ahora, cómo «se gobierna» uno a sí mismo. Pero añadiría inmediatamente que, en el caso de la locura, he intentado alcanzar a partir de ahí la constitución de la experiencia de sí mismo como loco, en el marco

[a] *Assujettissement* es tanto sometimiento como también el modo en que se conforman los sujetos. Es una sujeción que objetiva formas de subjetivación procurando sujetos sometidos, incluso expresamente súbditos. Los textos citados liberan otras posibilidades. (*N. del ed.*)

de la enfermedad mental, de la práctica psiquiátrica y de la institución de los manicomios. Ahora quisiera mostrar cómo el gobierno de sí se integra en una práctica del gobierno de los demás. Son, en definitiva, dos vías inversas de acceso a una misma pregunta: cómo se forma una «experiencia» donde están ligadas la relación consigo mismo y la relación con los demás.

—Me parece que el lector va a experimentar una doble extrañeza. La primera en relación con usted mismo, con lo que se espera de usted...

—Perfecto. Asumo por completo esta diferencia. Ése es el juego.

—La segunda extrañeza se refiere a la sexualidad, a las relaciones entre lo que usted describe y nuestra propia evidencia respecto a la sexualidad.

—Sobre la extrañeza, tampoco hay que exagerar tanto. Es verdad que hay cierta *doxa* con respecto a la Antigüedad y a la moral antigua que a menudo se representa como «tolerante», liberal y risueña. Pero muchas personas saben, sin embargo, que en la Antigüedad hubo una moral austera y rigurosa. Los estoicos, como se sabe, estaban a favor del matrimonio y de la fidelidad conyugal. Al resaltar esta «severidad» de la moral pública no digo nada extraordinario.

—Hablaba de extrañeza en relación con los temas que nos resultan familiares en el análisis de la sexualidad: los de la ley y de la prohibición.

—Se trata de una paradoja que a mí mismo me ha sorprendido, incluso aunque la hubiera sospechado un poco en *La voluntad de saber*, al plantear la hipótesis de que no era a partir de los mecanismos de la represión como se podía analizar sencillamente la constitución de un saber sobre la sexualidad. Lo que me chocó de la Antigüedad es que los puntos sobre los que resulta más activa la reflexión acerca del placer sexual no son de ninguna manera los que representaban las formas tradicionalmente aceptadas de lo prohibido. Por el contrario, allí donde la sexualidad es más libre fue donde los moralistas de la Antigüedad se interrogaron con más intensidad y llegaron a formular las doctrinas más rigurosas. Baste el ejemplo más sencillo: el estatuto de las mujeres casadas les prohibía toda relación sexual fuera del matrimonio; pero sobre este «monopolio» apenas se encuentra reflexión filosófica, ni preocupación teórica. En cambio, el amor con los muchachos era libre (con ciertos límites), y al respecto se elaboró toda una concepción de la moderación, de la abstinencia y del vínculo no sexual. Lo prohibido no es, por tanto, lo que permite dar cuenta de las formas de problematización.

—Parece que usted vaya más lejos y a las categorías de la «ley», de la «prohibición», oponga las de «arte de vivir», «técnicas de sí», «estilización de la existencia».

—Habría podido decir, utilizando métodos y esquemas de pensamiento bastante corrientes, que ciertas prohibiciones estaban efectivamente planteadas como tales y que otras, más difusas, se expresaban en la forma de la moral. Me parece más conforme a los ámbitos que yo trataba y a los documentos de los que disponía pensar esta moral en la misma forma en que los contemporáneos habían reflexionado sobre ella, a saber, en la forma de un *arte de la existencia*, mejor dicho, de una *técnica de vida*. Se trataba de saber cómo gobernar la propia vida para darle una forma que fuera la más bella posible (a los ojos de los demás, de uno mismo, de las generaciones futuras para las que podrá servir de ejemplo). He aquí *lo que* he intentado reconstituir: la formación y el desarrollo de una práctica de sí que tiene como objetivo constituirse a uno mismo como el artífice de la belleza de su propia vida.

—Las categorías de «arte de vivir» y de «técnicas de sí» no tienen como único ámbito de validez la experiencia sexual de griegos y romanos.

—No creo que haya moral sin cierto número de prácticas de sí. Puede suceder que estas prácticas de sí estén asociadas a numerosas estructuras de código, sistemáticas y coactivas. Incluso que casi se difuminen en beneficio de este conjunto de reglas que aparecen entonces como lo esencial de una moral. Pero también es posible hacer que constituyan el foco más importante y más activo de la moral y que alrededor de ellas se desarrolle la reflexión. Las prácticas de sí adquieren de este modo la forma de un arte de sí, relativamente independiente de una legislación moral. Con toda certeza, el cristianismo ha reforzado en la reflexión moral el principio de la ley y la estructura del código, incluso aunque las prácticas de ascetismo hayan conservado en él una gran importancia.

—Nuestra experiencia, moderna, de la sexualidad comienza, pues, con el cristianismo.

—El cristianismo antiguo aportó al ascetismo antiguo muchas e importantes modificaciones: intensificó la forma de la ley, pero también desvió las practicas de sí en la dirección de la hermenéutica de

sí y del desciframiento de uno mismo como sujeto de deseo. La articulación ley y deseo parece bastante característica del cristianismo.

—Las descripciones de las disciplinas en Vigilar y castigar *nos habían habituado a las más minuciosas prescripciones. Es singular que las prescripciones de la moral sexual de la Antigüedad no tengan nada que envidiarlas desde este punto de vista.*

—Sin duda, hay que entrar en los detalles. En la Antigüedad, la gente estaba muy atenta a los elementos de la conducta a la vez que quería que todos les prestasen atención. Pero los modos de atención no eran los que se han conocido más tarde. Así, el acto sexual mismo, su morfología, la manera en que se busca y en que se obtiene su placer, el «objeto» del deseo, en general no parecen haber constituido un problema teórico muy importante en la Antigüedad. En cambio, el objeto de preocupación era la intensidad de la actividad sexual, su ritmo, el momento elegido; también lo era el papel activo o pasivo que se desempeñaba en la relación. Se encontrarán así mil detalles sobre los actos sexuales relacionados con las estaciones, con las horas del día, con el momento del reposo y del ejercicio, o incluso sobre la manera en que un muchacho debe conducirse para tener una buena reputación, pero no se hallarán esos catálogos de actos permitidos o prohibidos que serán tan importantes en la acción pastoral cristiana.

—Las diferentes prácticas que usted describe, en relación con el cuerpo, con la mujer, con los muchachos parecen haber sido pensadas cada una por sí misma, sin estar ligadas mediante un sistema riguroso. Es otra diferencia con respecto a sus obras precedentes.

—Leyendo un libro, me he enterado de que por lo visto yo había resumido toda la experiencia de la locura en la edad clásica mediante la práctica del internamiento. Ahora bien, la *Historia de la locura* está construida sobre la tesis de que ha habido, por lo menos, dos experiencias de la locura distintas entre sí: una, la del internamiento, y otra, una práctica médica que tenía orígenes lejanos. El hecho de que se puedan tener diferentes experiencias (tanto simultáneas como sucesivas) con una única referencia no tiene en sí nada de extraordinario.

—La arquitectura de sus últimos libros recuerda el índice de la Ética a Nicómaco.[b] *Usted examina una práctica tras otra. ¿Qué sirve entonces de vínculo entre la relación con el cuerpo, la relación con la casa, con la mujer, la relación con el muchacho?*

—Un determinado estilo moral que es *el dominio de sí*. La actividad sexual se representa, se percibe como violencia y por tanto se problematiza desde el punto de vista de la dificultad que existe para controlarla. La *hybris* es fundamental. En esta ética, hay que constituirse reglas de conducta gracias a las cuales se podrá asegurar este dominio de sí que se puede regir por tres principios diferentes: 1) La relación con el cuerpo y el problema de la salud. 2) La relación con las mujeres —a decir verdad, con la mujer y con la esposa en tanto que los cónyuges forman parte de la misma casa—. 3) La relación con esos individuos tan particulares que son los adolescentes, susceptibles de convertirse un día en ciudadanos libres. En estos tres dominios, el dominio de sí va a adoptar tres formas diferentes; no hay, tal como aparecerá con la carne y la sexualidad, un dominio que los unifique a todos. Entre las grandes transformaciones que el cristianismo aportará se encuentra ésta: que la ética de la carne vale lo mismo para los hombres que para las mujeres. En la moral antigua, por el contrario, el dominio de sí es sólo un problema para el individuo que deba ser dueño de sí y dueño de los demás, y no para quien debe obedecer. Por esta razón, la ética sólo concierne a los hombres y no tiene exactamente la misma forma según que se trate de las relaciones con su propio cuerpo o con la esposa o con los muchachos.

—A partir de estas obras, la cuestión de la liberación sexual aparece como algo desprovisto de sentido.

—Se puede decir que en la Antigüedad nos enfrentamos a una voluntad de regla, una voluntad de forma, una búsqueda de austeridad. ¿Cómo se ha formado? ¿Acaso esta voluntad de austeridad no es sino la simple traducción de una prohibición fundamental? O, por el contrario, ¿no ha sido ella la matriz de la que se derivan a continuación ciertas formas generales de prohibiciones?

—¿Propone usted entonces una inversión completa en la manera tradicional de enfrentarse a la cuestión de las relaciones de la sexualidad con lo prohibido?

—En Grecia había prohibiciones fundamentales. La prohibición del incesto, por ejemplo. Pero éstas sólo retenían mínimamente la atención de los filósofos y de los moralistas, si se las compara con la gran preocupación por conservar el dominio de sí. Cuando Jenofonte expone las razones por las que el incesto está prohibido, ex-

[b] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985.

plica que si uno se casara con su madre, la diferencia de edad sería tal que los hijos no podrían ser ni hermosos ni saludables.

—Sófocles, sin embargo, parece haber dicho algo distinto.

—Lo interesante es que esta prohibición, grave e importante, pueda estar en el corazón de una tragedia. Y, sin embargo, no está en el centro de la reflexión moral.

—¿Por qué hay que interrogarse sobre esos períodos que alguien considerará que están muy lejanos?

—Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que yo mismo lo analizo a partir de una cuestión presente.

—¿Cuál es, pues, la cuestión aquí presente?

—Durante mucho tiempo algunos se han imaginado que el rigor de los códigos sexuales, en la forma en que los conocemos, les era indispensable a las sociedades llamadas «capitalistas». Ahora bien, la suspensión de los códigos y la dislocación de las prohibiciones se han hecho sin duda con más facilidad de lo que se había creído (lo que parece indicar efectivamente que su razón de ser no era lo que se creía); y el problema de una ética entendida como forma que uno debe dar a su conducta y a su vida se ha planteado de nuevo. En definitiva, uno se engañaría cuando creyese que toda la moral estaba en las prohibiciones y que la suspensión de éstas resolvía por sí sola la cuestión de la ética.

—¿Ha escrito usted estos libros para los movimientos de liberación?

—No para, sino en función de una situación actual.

—Usted ha dicho, a propósito de Vigilar y castigar, *que era su «primer libro». ¿No se podría utilizar la expresión más acertadamente con ocasión de la aparición de* El uso de los placeres *y* El cuidado de sí?

—Escribir un libro es en cierta manera abolir el precedente. Finalmente, uno se da cuenta de que lo que ha hecho —consuelo y decepción— está bastante cerca de lo que uno ya ha escrito.

—Usted habla de «desprenderse de uno mismo». ¿Por qué tan singular voluntad?

—¿Que puede ser la ética de un intelectual —reivindico este término de intelectual que, en estos tiempos, parece provocarles náuseas a algunos—, sino esto: volverse capaz permanentemente de desprenderse de sí mismo (cosa contraria a la actitud de conversión)? Si hubiera querido ser exclusivamente un universitario, lo más sabio habría sido sin duda haber elegido un solo campo en el cual hubiera desplegado mi actividad, aceptando una problemática dada e intentando o bien ponerla en práctica, o bien modificarla en algunos puntos. Entonces habría podido escribir libros como los que había pensado al programar, en *La voluntad de poder*, seis volúmenes de la historia de la sexualidad, sabiendo con antelación lo que quería hacer y dónde quería ir. Ser a la vez un universitario y un intelectual es procurar hacer que actúe un tipo de saber y de análisis que se enseña y se recibe en la universidad de tal forma que modifique no solamente el pensamiento de los demás, sino también el propio. Este trabajo de modificación del propio pensamiento y del de los demás me parece que es la razón de ser de los intelectuales.

—Sartre, por ejemplo, daba más bien la imagen de un intelectual que pasó su vida desarrollando una intuición fundamental. Esta voluntad de «desprenderse de uno mismo» parece singularizarle a usted.

—No sabría decir si aquí hay algo singular. Pero lo que sostengo es que este cambio no adopta la forma ni de una súbita iluminación que «abre los ojos» ni de una permeabilidad a todos los movimientos coyunturales; querría que eso fuera una elaboración de sí por sí mismo, una transformación estudiosa, una modificación lenta y ardua en constante cuidado de la verdad.

—Las obras precedentes han dado de usted una imagen de pensador del encierro, de los sujetos sometidos, constreñidos y disciplinados. El uso de los placeres *y* El cuidado de sí *nos ofrecen una imagen completamente diferente de sujetos libres. Parece que aquí hubiera una importante modificación dentro de su pensamiento.*

—Habría que volver al problema de las relaciones entre el saber y el poder. Creo, en efecto, que a los ojos del público soy quien ha dicho que el saber se confundía con el poder, que aquél no era sino una fina máscara puesta sobre las estructuras de dominación y que éstas eran siempre opresión, encierro, etc. Sobre lo primero responderé con una carcajada. Si hubiera dicho, o querido decir, que el saber era el poder, lo habría dicho y, habiéndolo dicho, no tendría nada que añadir, puesto que al identificarlos no veo por qué me habría empeñado en mostrar sus diferentes relaciones. Precisamente me he esforzado por ver cómo ciertas formas de poder que

eran del mismo tipo podían dar lugar a saberes extremadamente diferentes en su objeto y en su estructura. Tomemos el problema de la estructura hospitalaria, que dio lugar al internamiento del tipo psiquiátrico, a lo que correspondió la formación de un saber psiquiátrico, cuya estructura epistemológica nos puede dejar bastante escépticos. Pero en otro libro, *El nacimiento de la clínica*, he intentado mostrar cómo en esta misma estructura hospitalaria se había desarrollado un saber anatomopatológico, que ha fundado una medicina de una fecundidad científica muy distinta. Así pues, tenemos estructuras de poder, formas institucionales bastante cercanas: —internamiento psiquiátrico, hospitalización médica—, a las que están ligadas formas de saber diferentes, entre las que se pueden establecer relaciones, relaciones de condición, y no de causa a efecto, ni *a fortiori* de identidad. Los que dicen que, para mí, el saber es la máscara del poder no me parece que tengan capacidad de comprender. Apenas les puedo responder.

—Lo que sin embargo considera útil hacer en este momento.
—Lo que en efecto me parece importante hacer ahora.

—Sus dos últimas obras marcan algo así como un paso de la política a la ética. En esta ocasión con toda certeza se espera de usted una respuesta a la pregunta: ¿qué hay que hacer, qué hay que querer?
—El papel de un intelectual no consiste en decir a los demás qué han de hacer. ¿Con qué derecho lo haría? Acordémonos de todas las profecías, promesas, mandatos imperativos y programas que los intelectuales han podido formular en el curso de los dos últimos siglos cuyos efectos se han visto ahora. El trabajo de un intelectual no es modelar la voluntad política de los otros; es, por los análisis que lleva a cabo en sus dominios, volver a interrogar las evidencias y los postulados, sacudir los hábitos, las maneras de actuar y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, recobrar las medidas de las reglas y de las instituciones y, a partir de esta reproblematización (donde el intelectual desempeña su oficio específico), participar en la formación de una voluntad política (donde ha de desempeñar su papel de ciudadano).

—En los últimos tiempos se les ha reprochado con insistencia a los intelectuales su silencio.
—Incluso a destiempo no hay que entrar en esta controversia, cuyo punto de partida era una mentira. En cambio, el hecho mismo de esta campaña no carece de interés. Hay que preguntarse

por qué los socialistas y el gobierno la han lanzado o recuperado, exponiéndose a hacer que aparezca entre ellos y toda una opinión de izquierda un divorcio que no les convenía. A primera vista, y en algunos, se daba sin duda el revestimiento evidente de un mandato: «Callaos», que quiere decir: «Puesto que no queremos escucharos, callaos». Pero, con más seriedad, había, en ese reproche algo así como una demanda y un ruego: «Habladnos un poco de eso que tanto necesitamos. Durante todo el período en que hemos administrado tan difícilmente nuestra alianza electoral con los comunistas, evidentemente no era cuestión de que mantuviéramos el menor discurso que se apartara de una ortodoxia "socialista" aceptable para ellos. Había entre ellos y nosotros bastantes temas de desavenencia como para que añadiéramos éste. Así pues, en ese período, teníais que callaros y dejar que os tratásemos, por las necesidades de nuestra alianza, de "pequeña izquierda", de "izquierda americana" o "californiana". Pero una vez que hemos llegado al gobierno, necesitamos que habléis y que nos proporcionéis un discurso con una doble función: que manifieste la solidez de una opinión de izquierda a nuestro alrededor (mejor sería el de la fidelidad, aunque nos contentaríamos con el de la adulación); pero que también diga una realidad —económica y política— que habíamos mantenido anteriormente con esmero al margen de nuestro propio discurso. Necesitamos que otros a nuestro lado sostengan un discurso de la racionalidad gubernamental, que no sería ni el mentiroso de nuestra alianza, ni el desnudo de nuestros adversarios de derecha (éste que hoy mantenemos nosotros). Queremos volver a introduciros en el juego; pero nos habéis abandonado en medio del vado y ahora os quedáis sentados en la orilla». A lo cual los intelectuales podrían responder: «Cuando presionamos para cambiar de discurso, nos condenásteis en nombre de vuestras consignas más gastadas. Y ahora que cambiáis de frente, bajo la presión de una realidad que no habéis sido capaces de percibir, nos pedís que os proveamos, no del pensamiento que os permitiría afrontarlo, sino del discurso que disfrazaría vuestro cambio. El mal no procede, como se dijo, del hecho de que los intelectuales han dejado de ser marxistas en el momento en que los comunistas llegaban al poder, radica en el hecho de que los escrúpulos de vuestra alianza os han impedido, en el momento oportuno, hacer con los intelectuales el trabajo de pensamiento que os habría vuelto capaces de gobernar. Y de gobernar de otro modo que con vuestras viejas consignas y con las técnicas mal rejuvenecidas de los otros.»

—*¿Hay una dirección común en las diferentes intervenciones que ha tenido usted en política y en particular en lo referente a Polonia?*

—Intentar plantear algunas preguntas en términos de verdad y de error. Cuando el ministro de Asuntos Exteriores dijo que el golpe de Jaruzelski era un asunto que sólo afectaba a Polonia, ¿era verdad? ¿Es verdad que Europa es tan poca cosa que su partición y la dominación comunista que se ejerce más allá de una línea arbitraria no nos conciernen? ¿Es verdad que el rechazo de las libertades sindicales elementales en un país socialista es un asunto sin importancia en un país gobernado por socialistas y comunistas? Si es verdad que la presencia de comunistas en el gobierno no tiene influencia sobre las grandes decisiones de política exterior, ¿qué debemos pensar de este gobierno y de la alianza sobre la que reposa? Estas preguntas ciertamente no definen una política, pero son preguntas a las que quienes definen la política deberían responder.

—*¿Correspondería el papel que se atribuye usted en política a ese principio de un «hablar libre» convertido por usted en tema de sus cursos en estos últimos dos años?*

—Nada más inconsistente que un régimen político indiferente a la verdad; pero nada más peligroso que un sistema político que pretenda prescribir la verdad. La función de «decir la verdad»[c] no tiene que adoptar la forma de la ley, así como sería vano creer que reside con pleno derecho en los juegos espontáneos de la comunicación. La tarea del decir verdadero es un trabajo infinito: respetarla es una obligación que ningún poder puede economizar. A reserva de que imponga el silencio de la servidumbre.

[c] Aunque Foucault también emplea a veces un explícito *dire la vérité*, la reiterada utilización en esta ocasión —y no sólo en ella— de *dire vrai* permite otra lectura de lo que, sin duda, puede considerarse asimismo como un efectivo «decir la verdad». Pero eso no supone decir algo ya concluido, es la tarea de un decir de verdad, no sólo un verdadero decir, sino un decir verdadero, que se inscribe en espacios de juegos de verdad, de transformación y de creación. (*N. del ed.*)

24. EL RETORNO DE LA MORAL

«Le retour de la morale», entrevista con G. Barbedette y A. Scala, 29 de mayo de 1984, *Les Nouvelles littéraires*, nº 2.937, 28 de junio-5 de julio de 1984, págs. 36-41. Última entrevista que Foucault, a pesar de su gran agotamiento, acepta y que se elabora, de hecho, a partir de dos entrevistas entrecruzadas. Al terminar su transcripción, Foucault estaba ya hospitalizado y encargó a Daniel Defert su revisión. Apareció tres años después de su muerte, con un título, quizás desafortunado, puesto por la redacción de la revista. Dada la amistad del joven filósofo Andrés Scala con Gilles Deleuze, la concesión de esta entrevista se ha considerado como un gesto discreto de amistad hacia éste último.

—*Lo que llama la atención en la lectura de sus últimos libros es una escritura nítida, pura, pulida y muy diferente del estilo al que nos tenía acostumbrados. ¿A qué se debe ese cambio?*

—Estoy releyendo los manuscritos que redacté para esta historia de la moral relativos al comienzo del cristianismo (tales libros —y ésa es una razón de su retraso— están presentados en orden inverso al de su escritura). Al releer estos manuscritos abandonados desde hace tiempo, encuentro en ellos un idéntico rechazo del estilo de *Las palabras y las cosas*, de la *Historia de la locura* o de *Raymond Roussel*. Y debo decir que me supone un problema, ya que tal ruptura no se ha producido progresivamente. El haberme separado por completo de ese estilo ocurrió de manera muy brusca, a partir de 1975-1976, en la medida en que tenía en mente hacer una historia del sujeto que no fuera la de un acontecimiento que se habría producido un día concreto y del que hiciera falta contar su génesis y su desenlace.

—*Al desprenderse de cierto estilo, ¿no ha llegado usted a ser más filósofo que antes?*

—Admitiendo —¡y lo admito!— que con *Las palabras y las cosas, La historia de la locura,* incluso con *Vigilar y castigar* haya practicado un estudio filosófico esencialmente fundado sobre cierto uso del vocabulario, del juego, de la experiencia filosófica y que me entregué a él de cuerpo entero, bien es verdad que ahora trato de desprenderme de esta forma de filosofía. Y está claro que lo hago para servirme de ello como campo de experiencia para estudiar, planificar y organizar. De tal manera que este período que, a ojos de algunos, puede pasar como una no-filosofía radical es, al mismo tiempo, una manera de pensar más radicalmente la experiencia filosófica.

—¿Parece que usted hace explícitas cosas que sólo se podían leer entre líneas en sus obras precedentes?

—Debo decir que yo no vería así las cosas. Me parece que en la *Historia de la locura,* en *Las palabras y las cosas* y también en *Vigilar y castigar* mucho de lo que se encontraba implícito no podía hacerse explícito debido a la manera en que planteaba los problemas. Intenté señalar tres grandes tipos de problemas: el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual. Estos tres ámbitos de la experiencia no pueden comprenderse sino unos en relación con los otros y no se pueden comprender los unos sin los otros. Lo que me perjudicó en los libros precedentes es el haber considerado las dos primeras experiencias sin tener en cuenta la tercera. Haciendo aparecer esta última experiencia, me pareció que ahí había una especie de hilo conductor que para justificarse no tenía necesidad de recurrir a métodos ligeramente retóricos mediante los cuales se sorteaba uno de los tres ámbitos fundamentales de la experiencia.

—La cuestión del estilo compromete también la de la existencia. ¿Cómo se puede hacer del estilo de vida un gran problema filosófico?

—Difícil cuestión. No estoy seguro de poder dar una respuesta. Creo que, en efecto, la cuestión del estilo es central en la experiencia antigua: estilización de la relación con uno mismo, estilo de conducta y estilización de la relación con los otros. La Antigüedad no ha dejado de plantear la cuestión de saber si era posible definir un estilo común a esos diferentes dominios de conducta. Efectivamente, el descubrimiento de este estilo habría permitido, sin duda, acceder a una definición del sujeto. La unidad de una «moral de estilo» no comenzó a ser pensada sino bajo el Imperio romano, en los siglos II y III, e inmediatamente en términos de código y de verdad.

—Un estilo de existencia, eso es admirable. ¿Y usted ha encontrado admirables a esos griegos?

—No.

—¿Ni ejemplares ni admirables?

—No.

—¿Cómo los ha encontrado?

—No muy perfectos. Chocaron enseguida contra lo que me parece ser el punto de contradicción de la moral antigua: entre, por una parte, esa búsqueda obstinada de cierto estilo de existencia y, por otra, el esfuerzo de hacerla común a todos, estilo que vincularon sin duda más o menos oscuramente con Séneca y Epicteto, pero que no encontró la posibilidad de investirse más que dentro de un estilo religioso. Toda la Antigüedad me parece que ha sido un «profundo error».

—Usted no es el único en introducir la noción de estilo en historia; Peter Brown lo hace en La génesis de la Antigüedad tardía.[a]

—El uso que hago de «estilo» lo tomo en gran parte de Peter Brown. Pero lo que voy a decir ahora no se refiere a lo que él ha escrito, y no le compromete en modo alguno. Esta noción de estilo me parece muy importante en la historia de la moral antigua. Acabo de hablar mal de esta moral, pero se puede intentar hablar bien de ella. Ante todo, la moral antigua no se dirigía más que a un pequeño número de individuos y no pedía que todo el mundo obedeciera al mismo esquema de comportamiento. No concernía más que a una minoría de entre todos, e incluso de entre los libres. Había varias formas de libertad: la libertad del jefe de Estado o del jefe del ejército no tenía nada que ver con la del sabio. Después, esta moral se extendió. En la época de Séneca, y con más razón en la de Marco Aurelio, debía valer, eventualmente para todo el mundo; jamás era cuestión de hacer de ella una obligación para todos. Era un asunto de elección para los individuos; cada uno podía llegar a compartir esta moral. De modo que incluso es muy difícil saber del todo quién participaba de esta moral en la Antigüedad y bajo el Imperio. Así pues, estamos muy lejos de las conformidades morales cuyos esquemas elaboran los sociólogos y los historiadores dirigiéndose a una supuesta población media. Lo que Peter Brown y yo intentamos hacer permite aislar, en lo que tienen de

[a] Brown (P.) y Lamont (R.), *The Making of Late Antiquity*, 1978.

singular, a individuos que han desempeñado un papel en la moral antigua o el cristianismo. Estamos en los comienzos de estos estudios sobre el estilo y sería interesante ver cuál ha sido la difusión de esta noción desde el siglo IV a.C. hasta el siglo I de nuestra era.

—No se puede estudiar la moral de un filósofo de la Antigüedad sin tener en cuenta, al mismo tiempo, toda su filosofía, y en particular cuando se piensa en los estoicos. Se dice que precisamente porque Marco Aurelio no tiene ni física ni lógica, su moral se vuelve más bien hacia lo que usted llama el código que hacia lo que denomina la ética.

—Si entiendo bien, ustedes hacen de esta larga evolución el resultado de una pérdida. Verían en Platón, Aristóteles y los primeros estoicos una filosofía particularmente equilibrada entre las concepciones de la verdad, de la política y de la vida privada. Poco a poco, del siglo III a.C al siglo II de nuestra era, la gente habría abandonado los interrogantes sobre la verdad y sobre el poder político, y se habría preguntado sobre las cuestiones de la moral. De hecho, de Sócrates a Aristóteles, la reflexión filosófica, en general, constituía la matriz de una teoría del conocimiento, de la política y de la conducta individual. Y después, la teoría política entró en regresión porque la ciudad antigua desapareció y fue reemplazada por las grandes monarquías que sucedieron a Alejandro. La concepción de la verdad, por razones más complicadas, pero parece que del mismo orden, entró igualmente en regresión. Finalmente se llegó a esto; en el siglo I la gente dijo: la filosofía no tiene que ocuparse en absoluto de la verdad en general, sino de estas verdades útiles: la política y, sobre todo, la moral. Tenemos así la gran escena de la filosofía antigua: Séneca, que comienza a hacer filosofía exactamente durante el tiempo en que está en excedencia de actividad política. Es exilado, vuelve al poder, lo ejerce, después retorna a un semiexilio y muere en un exilio total. En estos períodos el discurso filosófico toma para él todo su sentido. Este fenómeno tan importante, esencial, es, si se quiere, la desgracia de la filosofía antigua, o en todo caso, el punto histórico a partir del cual ha dado lugar a una forma de pensamiento que se reencontraría en el cristianismo.

—En varias ocasiones parece hacer usted de la escritura una práctica de sí privilegiada. ¿Está la escritura en el centro del «cultivo de sí»?

—Es cierto que la cuestión de sí mismo y de la escritura de sí no ha sido central, pero siempre ha sido muy importante en la formación de sí. Tomemos por ejemplo a Platón y dejemos de lado a Sócrates, que no se conoce sino a través de aquél. Platón es alguien del que lo menos que se puede decir es que no ha cultivado la práctica de sí como práctica escrita, como práctica de memoria o como práctica de redacción de sí a partir de sus recuerdos. Si bien ha escrito considerablemente sobre cierto número de problemas políticos, morales y metafísicos, los textos que en el debate platónico testimonian relación a sí mismo parecen relativamente reducidos. Otro tanto ocurre con Aristóteles. Por el contrario, a partir del siglo I de nuestra era, se ven numerosos escritos que obedecen a un modelo de escritura como relación con uno mismo (recomendaciones, consejos y opiniones dados a los alumnos, etc.). Bajo el Imperio, a la gente joven se le enseñaba a comportarse como es debido durante las lecciones que se le daban, aprendían a continuación, pero sólo a continuación, a formular sus cuestiones, después se les enseñaba a dar su opinión, a formular esas opiniones en forma de lecciones y finalmente en forma didáctica. Prueba de ello son los textos de Séneca, de Epicteto y de Marco Aurelio. Yo no sería en absoluto de la opinión de que la moral antigua ha sido a lo largo de toda su historia una moral de la atención a sí mismo, aunque llegó a serlo en cierto momento. El cristianismo introdujo perversiones y modificaciones bastante considerables cuando organizó funciones penitenciales extremadamente dilatadas que implicaban que uno se tiene en cuenta a sí mismo y que se relata al otro, pero sin que en ello haya nada escrito. Por otra parte, el cristianismo desarrolló en la misma época, o poco tiempo después, un movimiento espiritual de conexión de las experiencias individuales —por ejemplo, la práctica del diario— que permitía calibrar, o en todo caso estimar, las reacciones de cada uno.

—Entre las prácticas de sí modernas y las prácticas de sí griegas hay, me parece, enormes diferencias. ¿No tienen nada que ver unas con otras?

—¿Nada que ver? Sí y no. Desde un punto de vista filosófico estricto, la moral de la Antigüedad griega y la moral contemporánea no tienen nada en común. Por el contrario, si se toman estas morales en lo que prescriben, conminan y aconsejan, están extraordinariamente próximas. De lo que se trata es de hacer aparecer la proximidad y la diferencia y, a través de su juego, mostrar cómo el mismo consejo dado por la moral antigua puede jugar de modo diferente en un estilo de moral contemporánea.

—Parecería que tenemos una experiencia de la sexualidad muy diferente de la que usted atribuye a los griegos. ¿Hay cabida en ellos, como entre nosotros, para el delirio amoroso y la pérdida de sí? ¿Su erotismo comunica con lo extraño?

—No puedo responder en general. Responderé como filósofo, es decir, en tanto que lo he aprendido de textos que son filosóficos. Me parece que en estos textos que van del siglo IV a.C. al siglo II de nuestra era no hay apenas concepción del amor que haya sido validada por haber representado las experiencias de las que ustedes hablan: de la locura o de la gran pasión amorosa.

—¿Ni siquiera en el Fedro *de Platón?*

—¡Pues no! ¡No lo creo! Habría que mirarlo con más cuidado, pero me parece que en el *Fedro* hay quienes, tras una experiencia amorosa, desatienden la tradición corriente y constante de su época que fundamentaba la erótica sobre una manera de «cortejar» para llegar a un tipo de saber que les permitiera, por una parte, amarse uno al otro y, por otra, tener ante la ley y las obligaciones que se imponen a los ciudadanos la actitud que resulta conveniente. La emergencia del delirio amoroso se empieza a ver en Ovidio, en un momento en el que se tiene la posibilidad y la apertura de una experiencia en la cual el individuo pierde, en cierto modo, completamente la cabeza, no sabe quién es, ignora su identidad y vive su experiencia amorosa como un perpetuo olvido de sí mismo. Ésa es una experiencia tardía que no se corresponde en absoluto con la de Platón o Aristóteles.

—Hasta ahora estábamos habituados a encontrarle en este espacio histórico que va de la época clásica al fin del siglo XIX, y he aquí que usted aparece donde nadie le esperaba: ¡en la Antigüedad! ¿Hay en la actualidad un retorno a los griegos?

—Hay que ser prudente. Es verdad que hay un retorno a cierta forma de experiencia griega; dicho retorno es un retorno a la moral. No hay que olvidar que esta moral griega tiene su origen en el siglo V a.C. y que la filosofía griega se ha ido transformando poco a poco en una moral en la que nos reconocemos ahora y donde olvidamos lo que en ella ha sido, es preciso decirlo, el acompañamiento fundamental en el siglo IV: la filosofía política y la filosofía sin más.

—Pero el retorno a los griegos, ¿no es el síntoma de una crisis del pensamiento como pudo ser el caso del Renacimiento, en el momento del cisma religioso y más tarde tras la Revolución francesa?

—Es muy probable. El cristianismo representó durante mucho tiempo una forma de filosofía. Después se dieron periódicamente esfuerzos por encontrar en la Antigüedad una forma de pensamiento que no estuviera contaminada por el cristianismo. En este retorno regular a los griegos hay sin ninguna duda una especie de nostalgia, un intento de recuperación de una forma original de pensamiento y un esfuerzo por concebir el mundo griego al margen de los fenómenos cristianos. En el siglo XVI se trataba de encontrar, a través del cristianismo, una filosofía en cierta medida grecocristiana. Este intento adoptó, a partir de Hegel y de Schelling, la forma de una recuperación de los griegos fuera del cristianismo —me refiero al primer Hegel—, tentativa que se encuentra en Nietzsche. Intentar volver a pensar hoy a los griegos no consiste en hacer valer la moral griega como el ámbito moral por excelencia del que se tuviera necesidad para pensarse, sino en proceder de tal manera que el pensamiento europeo pudiera arrancar de nuevo en el pensamiento griego como experiencia dada una vez, y ante la cual se puede ser totalmente libre.

—Los retornos a los griegos de Hegel y de Nietzsche ponían en juego la relación entre la historia y la filosofía. Para Hegel, se trataba de fundamentar el pensamiento histórico en el saber filosófico. Por el contrario, tanto para usted, como para Nietzsche, entre la historia y la filosofía se da la genealogía y una manera de volverse extraño para sí mismo. ¿Participa su retorno a los griegos de un proceso que hace frágil el suelo sobre el que pensamos y vivimos? ¿Qué ha querido usted arruinar?

—¡Yo no he querido arruinar nada! Pero creo que en esta «pesca» que se emprende con los griegos, no hay que fijar en absoluto límites ni establecer de antemano una especie de programa que permitiría decir: acepto tal parte de los griegos y tal otra la rechazo. Toda la experiencia griega puede ser retomada un poco de la misma manera teniendo en cuenta en cada ocasión las diferencias de contexto e indicando la parte de esta experiencia que quizá se puede salvar y la que, por el contrario, cabe abandonar.

—En lo que usted describe ha hallado un punto de encuentro entre una experiencia de la libertad y de la verdad. Hay al menos una filosofía para la que la relación entre la libertad y la verdad ha sido el punto de partida del pensamiento occidental. Se trata de Heidegger quien, a partir de ahí, fundamenta la posibilidad de un discurso ahistórico. Si usted ha tenido antes a Hegel y a Marx en su punto de mira, ¿no tiene ahora aquí a Heidegger?

—Ciertamente. Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. Comencé por leer a Hegel, después a Marx y me puse a leer a Heidegger en 1951 o 1952; y en 1953 o 1952, no me acuerdo bien, leí a Nietzsche. Tengo todavía aquí las notas que tomé sobre Heidegger cuando lo leía —¡tengo toneladas!— y son, por otra parte, más importantes que las que había tomado sobre Hegel o sobre Marx. Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien la ha arrastrado. No conozco suficientemente a Heidegger y prácticamente no conozco *Ser y tiempo*, ni las cosas recientemente editadas. Mi conocimiento de Nietzsche es mucho mejor que el que tengo de Heidegger. Eso no quita para que éstas sean las dos experiencias fundamentales que he hecho. Es probable que si no hubiera leído a Heidegger, no habría leído a Nietzsche. Había intentado leer a Nietzsche en los años cincuenta, ¡pero Nietzsche por sí sólo no me decía nada! Mientras que Nietzsche y Heidegger, ¡eso sí que produjo el impacto filosófico! Pero no he escrito nunca nada sobre Heidegger y sólo he escrito un pequeño artículo sobre Nietzsche; son, sin embargo, los dos autores que he leído más. Creo que es importante tener un pequeño número de autores con los que se piensa, con los que se trabaja, pero sobre los que no se escribe. Escribiré sobre ellos, quizás, un día, pero en este momento no serán para mí más que instrumentos de pensamiento. En definitiva hay, en mi opinión, tres categorías de filósofos: los filósofos que no conozco, los filósofos que conozco y de los que he hablado y los filósofos que conozco y de los que no hablo.

—¿No reside precisamente ahí la fuente de los malentendidos que envuelven su obra?

—¿Quiere decir que mi nietzscheanismo fundamental estaría en el origen de los diferentes malentendidos? Me plantea una pregunta que me pone en un aprieto, pues, ¡soy el peor situado de aquellos a quienes podría ser planteada esta cuestión! ¡Se dirige a los mismos que plantean preguntas! No puedo responder a eso más que diciendo: soy simplemente nietzscheano e intento ver, en la medida de lo posible y sobre un cierto número de puntos, con la ayuda de los textos de Nietzsche —pero también con tesis antinietzscheanas (¡que son a pesar de todo nietzscheanas!)—, lo que se puede hacer en tal o cual campo. No busco ninguna otra cosa, pero esto lo busco verdaderamente.

— Sus libros dicen algo diferente de lo que su título anuncia. ¿No juega usted con el lector el doble juego de la sorpresa y de la decepción?

—Es probable que las obras que he escrito no se correspondan exactamente con los títulos que he dado. Es una torpeza por mi parte, pero cuando elijo un título lo preservo. Escribo un libro, lo rehago, encuentro nuevas problemáticas, pero el libro permanece con su título. Hay otra razón. En los libros que escribo, intento delimitar un tipo de problema que no haya sido delimitado con anterioridad. En consecuencia es necesario, en estas condiciones, que haga aparecer al fin de la obra un determinado tipo de problema que no puede ser transcrito nuevamente en el título. He aquí las dos razones por la que hay entre el título y la obra esta especie de «juego». Es cierto que haría falta o bien decirme que estos libros no vienen a cuento con esos títulos y que efectivamente hay que cambiar tales títulos, o bien decirse que hay una especie de desvío que se desprende entre el título del libro y el contenido, y que este desfase se debe tomar como la distancia que yo mismo he tomado haciendo ese libro.

—Para cumplir su proyecto nietzscheano de las genealogías le ha hecho falta franquear las disciplinas y sacar los saberes de las instituciones que las administran. Pero, ¿es posible que el poder de la institución sea hasta tal punto intimidatorio como para que usted insista en decir que hace «estudios de historia y no de historiador» y que no es usted ni «helenista ni latinista»?

—Sí, lo recuerdo porque, de todos modos, alguien lo acabará diciendo —incluso puedo decirle quién—. No soy un helenista, no soy un latinista; tengo del latín un cierto conocimiento, también del griego, pero peor. Los he vuelto a estudiar estos últimos años a fin de plantear ciertas cuestiones que pueden, por una parte, ser reconocidas por los helenistas y los latinistas y, por otra, tomar su aspecto de problemas verdaderamente filosóficos.

—Usted repite: he cambiado, no he hecho lo que había anunciado. ¿Por qué lo anunció?

—Es cierto que cuando escribí el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, hace ahora siete u ocho años, tenía absolutamente la intención de escribir estudios de historia sobre la sexualidad a partir del siglo XVI y de analizar el devenir de ese saber hasta el siglo XIX. Y haciendo ese trabajo me di cuenta de que la cosa no marchaba; quedaba un problema importante: ¿por qué habíamos hecho de la sexualidad una experiencia moral? Entonces me encerré, abandoné los trabajos que había hecho sobre el siglo XVII y empecé a remontarme a siglos anteriores. En primer lugar, al siglo V, para ver los comienzos de la experiencia cristiana. Después, al período inmediatamente precedente, al fin de la Antigüedad. Finalmente terminé, hace tres años,

por el estudio de la sexualidad en los siglos v y iv a.C. Ustedes me dirán: ¿era pura desatención por su parte al comienzo, o deseo secreto que habría escondido y habría revelado al final? De eso no sé nada en absoluto. Confieso que incluso no quiero saberlo. Mi experiencia, tal como ahora se me presenta, es que, sin duda, no podía hacer adecuadamente esta *Historia de la sexualidad* más que retomando lo que había pasado en la Antigüedad para ver cómo la sexualidad fue manipulada, vivida y modificada por determinados actores.

—En la introducción a El uso de los placeres, *expone usted el problema fundamental de su historia de la sexualidad: ¿cómo se constituyen los individuos como sujetos de deseo y de placer? Esta cuestión del sujeto es, dice usted, la que ha desviado su trabajo en una nueva dirección. Ahora bien, sus libros precedentes parecían arruinar la soberanía del sujeto: ¿no hay aquí un retorno a una cuestión con la que no se acabaría nunca y que sería para usted el crisol de una labor infinita?*

—Ciertamente se trata de una labor infinita. Eso es exactamente a lo que me he enfrentado y lo que he querido hacer, ya que mi problema no era definir el momento a partir del cual algo así como el sujeto aparecería, sino más bien el conjunto de procesos mediante los cuales el sujeto existe con sus diferentes problemas y obstáculos y a través de formas que están lejos de estar determinadas. Se trataba, pues, de reintroducir el problema del sujeto que había dejado más o menos de lado en mis primeros estudios y de intentar seguir en ello los progresos o las dificultades a través de toda su historia. Hay quizás un cierto ardid en la manera de decir las cosas, pero de hecho lo que realmente he querido hacer es mostrar cómo el problema del sujeto no ha dejado de existir a lo largo de esta cuestión de la sexualidad que, en su diversidad, no cesa de encontrarlo y de multiplicarlo.

—¿Dicho sujeto es para usted condición de posibilidad de una experiencia?

—En absoluto. La experiencia es la racionalización de un proceso, asimismo provisional, que desemboca en un sujeto, o más bien en sujetos. Llamaré subjetivación al proceso por el que se obtiene en sujetos. Llamaré subjetivación al proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que evidentemente no es sino una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí.

—Al leer sus textos se tiene la impresión de que en los griegos no había teoría del sujeto. Pero, ¿tal vez dieron una definición que se habría perdido con el cristianismo?

—No creo que sea preciso reconstituir una experiencia del sujeto donde no ha encontrado formulación. Estoy mucho más cerca de las cosas que esto. Y dado que ningún pensador griego ha encontrado nunca una definición del sujeto, ni la ha buscado jamás, diré simplemente que no hay sujeto. Lo que no quiere decir que los griegos no se hayan esforzado por definir las condiciones en las que se daría una experiencia que no es la del sujeto, sino la del individuo, en la medida en que éste busca constituirse como dueño de sí. En la Antigüedad clásica faltaba haber problematizado la constitución de sí mismo como sujeto; inversamente, a partir del cristianismo hubo confiscación de la moral por la teoría del sujeto. Ahora bien, hoy no me parece satisfactoria una experiencia moral esencialmente centrada sobre el sujeto. Y por eso, incluso cierto número de cuestiones se nos plantean en los mismos términos en los que se planteaban en la Antigüedad. La búsqueda de estilos de existencia tan diferentes unos de otros como sea posible me parece uno de los puntos por los que la investigación contemporánea se pudo iniciar en otro tiempo en grupos singulares. La búsqueda de una forma de moral que fuera aceptable por todo el mundo —en el sentido de que todos deberían someterse a ella— me parece catastrófica.

Pero sería un contrasentido querer fundamentar una moral moderna sobre la moral antigua, haciendo un paréntesis sobre la moral cristiana. Si he emprendido un estudio tan largo es para intentar poner de relieve cómo lo que llamamos la moral cristiana estaba incrustada en la moral europea, no desde los comienzos del mundo cristiano, sino desde la moral antigua.

—En la medida en que no afirma ninguna verdad universal, en que destaca paradojas en el pensamiento y hace de la filosofía una cuestión permanente, ¿es usted un pensador escéptico?

—Absolutamente. Lo único que no acepto en el programa escéptico es el intento que los escépticos hicieron de acceder a un determinado número de resultados en un orden dado —pues, ¡el escepticismo no ha sido nunca un escepticismo total!—. He intentado poner de relieve problemas en campos determinados; después, hacer valer en el interior de otros campos nociones efectivamente consideradas como válidas; en segundo lugar, me parece que, para los escépticos, el ideal era ser optimistas sabiendo relativamente poco, pero sabiéndolo de manera segura e imprescindible, mientras que lo que yo quisiera hacer es un uso de la filosofía que permita limitar los dominios de saber.

25. LA ÉTICA DEL CUIDADO DE SÍ COMO PRÁCTICA DE LA LIBERTAD

«L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller, 20 de enero de 1984, *Concordia. Revista internacional de filosofía*, nº 6, julio-diciembre de 1984, págs. 99-116.

—Ante todo, quisiéramos saber cuál es, en la actualidad, el objeto de su pensamiento. Hemos seguido sus últimos desarrollos, en especial sus cursos en el Colegio de Francia en 1981-1982 sobre la hermenéutica del sujeto, y nos gustaría saber si su itinerario filosófico actual continúa estando determinado por el polo subjetividad y verdad.

—En realidad, ése ha sido siempre mi problema, incluso cuando he formulado de manera un poco diferente el marco de esta reflexión. He buscado saber cómo el sujeto humano entraba en juegos de verdad, bien sea en juegos de verdad que tienen la forma de una ciencia o que se refieren a un modelo científico, o bien en los que se pueden encontrar en instituciones o en prácticas de control. Ése es el tema de mi trabajo *Las palabras y las cosas*, en donde he intentado ver cómo, en discursos científicos, el sujeto humano llega a definirse como individuo que habla, que vive y que trabaja. En los cursos del Colegio de Francia es donde he puesto de relieve esta problemática en su generalidad.

—¿No hay un salto entre su anterior problemática y la de la subjetividad, sobre todo a partir del concepto de «cuidado de sí»?

—Hasta entonces había considerado el problema de las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad a partir, ya sea de prácticas coercitivas —como en el caso de la psiquiatría y del sistema penitenciario—, o bien de formas de juego teóricas o científicas —como el análisis de las riquezas, del lenguaje y del ser vivo—. Ahora bien, en mis cursos del Colegio de Francia he intentado captar dicho problema a través de lo que se podría denominar una

práctica de sí que es, a mi juicio, un fenómeno bastante importante en nuestras sociedades, desde la época grecorromana —incluso a pesar de que no haya sido estudiado—. Estas prácticas de sí han tenido en las civilizaciones griega y romana una importancia y, sobre todo, una autonomía mucho mayor que posteriormente, cuando fueron hasta cierto punto bloqueadas por instituciones religiosas, pedagógicas o de tipo médico y psiquiátrico.

—Ahora se da, por tanto, una especie de desplazamiento: esos juegos de verdad ya no tienen que ver con una práctica coercitiva, sino con una práctica de autotransformación del sujeto.

—Eso es. Se trata de lo que cabría denominar una práctica ascética, dando a la palabra «ascetismo» un sentido muy general, es decir, no el sentido de la moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser. Tomo así el ascetismo en un sentido más general que el que le concede, por ejemplo, Max Weber; pero en todo caso se trata de algo que va un poco en la misma línea.

—¿Es un trabajo de uno sobre sí mismo que puede ser comprendido como una cierta liberación, como un proceso de liberación?

—Seré un poco más prudente al respecto. Siempre he sido un poco desconfiado ante el tema general de la liberación, en la medida en que, si no se la trata con cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión. Según esta hipótesis, sería suficiente con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliara consigo mismo, reencontrara su naturaleza o retomara contacto con su origen y restaurara una relación plena y positiva consigo mismo. Creo que se trata de un tema que, sin examen, no puede ser, sin más, admitido de este modo. No quiero decir que la liberación o tal o cual forma determinada de liberación no existan: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, se trata de una práctica de liberación en sentido estricto. Pero ya se sabe que, incluso en ese caso, por lo demás preciso, esta práctica de la liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de la sociedad política. A ello obedece el que insista más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación que, ha de decirse una vez más, tienen su lugar, pero no me parece que por sí mismos puedan definir todas las formas prácticas de libertad. Se trata del problema con el que concretamente me he encontrado en relación con la sexualidad: ¿tiene algún sentido decir «liberemos nuestra sexualidad»? ¿El problema no es, más bien, el de intentar definir las prácticas de la libertad mediante las cuales pudiera definirse qué son el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas y pasionales con los otros? Me parece que este problema ético, el de la definición de las prácticas de libertad, es mucho más importante que la afirmación, un poco repetitiva, de que hay que liberar la sexualidad o el deseo.

—¿El ejercicio de las prácticas de libertad no exige cierto grado de liberación?

—Sí, en efecto. De ahí que haya de introducirse la noción de dominación. Los análisis que intento hacer se dirigen esencialmente a las relaciones de poder. Y entiendo por tales algo bien diferente de los estados de dominación. Las relaciones de poder tienen un alcance extraordinario en las relaciones humanas. Ahora bien, eso no quiere decir que el poder político esté en todas partes, sino que en las relaciones humanas se da todo un haz de relaciones de poder, que se pueden ejercer entre individuos, en el seno de una familia, en una relación pedagógica, o en el cuerpo político. Este análisis de las relaciones de poder constituye un campo extraordinariamente complejo. Tal análisis se encuentra en ocasiones con lo que cabe denominar hechos o estados de dominación, en los que las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes intervinientes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, volviéndolas inmóviles y fijas, e impidiendo toda reversibilidad del movimiento —mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares—, estamos ante lo que se puede denominar un estado de dominación. Es cierto que en semejante situación las prácticas de libertad no existen o existen sólo unilateralmente, o están sumamente acotadas y limitadas. Estoy, por tanto, de acuerdo con usted en que, a veces, la liberación es la condición política o histórica para una práctica de la libertad. Si tomamos el ejemplo de la sexualidad, es cierto que ha sido preciso un determinado número de liberaciones en relación con el poder del macho, que ha

sido necesario liberarse de una moral opresiva que atañe tanto a la heterosexualidad como a la homosexualidad; pero esta liberación no hace aparecer el ser dichoso y pleno de una sexualidad en la que el sujeto habría alcanzado una relación completa y satisfactoria. La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad.

—¿No podría la liberación en sí misma ser un modo o una forma de práctica de libertad?

—Sí, en ciertos casos. Se dan casos en los que, en efecto, la liberación y la lucha de liberación son indispensables para la práctica de la libertad. En lo que se refiere a la sexualidad, por ejemplo —y lo digo sin afán de polémica, puesto que no me gustan las polémicas, ya que las considero, en la mayoría de las ocasiones, infecundas—, ha existido un esquema reichiano, derivado de una determinada lectura de Freud, que suponía que el problema era exclusivamente del orden de la liberación. Por decirlo de un modo algo esquemático, existiría deseo, pulsión, prohibición, represión, interiorización, y haciendo saltar estas prohibiciones, es decir, liberándose de ellas, se resolvería el problema. Y creo que ahí falta por completo —y bien sé que aquí caricaturizo posiciones mucho más interesantes y sutiles de numerosos autores— el problema ético de la práctica de la libertad: ¿cómo se puede practicar la libertad? En el orden de la sexualidad, es evidente que sólo liberando el propio deseo se sabrá cómo conducirse éticamente en las relaciones de placer con los otros.

—Dice usted que hay que practicar la libertad éticamente...

—Sí, porque, ¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?

—¿Quiere esto decir que entiende usted la libertad como una realidad en sí misma ya ética?

—La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad.

—¿La ética se realiza en la búsqueda o el cuidado de sí?

—El cuidado de sí ha sido, en el mundo grecorromano, el modo en que la libertad individual —o la libertad cívica, hasta cierto punto— se ha reflexionado como ética. Si toma usted toda una serie de textos que van desde los primeros diálogos platónicos hasta los grandes textos del estoicismo tardío —Epicteto, Marco Aurelio...— comprobará que este tema del cuidado de sí ha atravesado verdaderamente toda la reflexión moral. Es interesante ver cómo, en nuestras sociedades, por el contrario, a partir de un determinado momento —y es muy difícil saber cuándo se produjo esto—, el cuidado de sí ha llegado a ser algo un tanto sospechoso. A partir de dicho momento, ocuparse de sí ha sido denunciado con toda naturalidad como una forma de amor a uno mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual, en contradicción con el interés que hay que prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo. Todo esto ha ocurrido durante el cristianismo, pero no diría que se deba pura y simplemente a él. La cuestión es mucho más compleja ya que, en el cristianismo, procurarse la salvación es también una manera de cuidarse de sí. Pero dicha salvación se efectúa mediante la renuncia a uno mismo. Se da una paradoja del cuidado de sí en el cristianismo, pero éste ya es otro problema. Para retornar a la cuestión de la que usted hablaba, considero que, entre los griegos y los romanos —sobre todo entre los griegos—, para conducirse bien, para practicar como es debido la libertad, era preciso ocuparse de sí, cuidarse de sí, tanto para conocerse —y tal es el aspecto con el se está más familiarizado del *gnôthi seautón*— como para formarse, para superarse a sí mismo, para dominar los apetitos que corren el riesgo de arrastrarnos. Para los griegos, la libertad individual era algo muy importante —al contrario de lo que dice ese tópico, más o menos derivado de Hegel, según el cual la libertad del individuo carece de importancia frente a la hermosa totalidad de la ciudad—: no ser esclavo (de otra ciudad, de los que nos rodean, de los que nos gobiernan, de las propias pasiones) era un tema absolutamente fundamental. El cuidado de la libertad ha sido un problema esencial y permanente durante los ocho magnos siglos de la cultura antigua. Ahí se da toda una ética que gira en torno al cuidado de sí y que otorga a la ética clásica esa forma tan particular. No digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, giró en torno a este imperativo fundamental: «Cuídate de ti mismo».

—Imperativo que implica la asimilación de los lógoi, *de las verdades.*

—Sin duda. Uno no puede cuidar de sí sin conocer. Por supuesto, el cuidado de sí es el conocimiento de sí —tal es el lado socrático-platónico de la cuestión—, pero también es el conocimiento de ciertas reglas de conducta o de principios que son, a la par, verdades y

prescripciones. Cuidarse de sí es pertrecharse de estas verdades: y ahí es donde la ética está ligada al juego de la verdad.

—Dice usted que se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada y progresivamente puesta en aplicación, un cuasi-sujeto que reine soberanamente en cada cual. ¿Qué estatuto tiene este cuasi-sujeto?

—En la corriente platónica, al menos según el final del *Alcibíades,*[a] el problema para el sujeto o para el alma individual es girar los ojos hacia sí mismo para reconocerse en lo que es y, reconociéndose en lo que es, recordar las verdades que le son semejantes y que ha podido contemplar. Por el contrario, en la corriente que globalmente cabe denominar estoica, el problema es aprender mediante un determinado número de verdades, de doctrinas, de las cuales unas son principios fundamentales y otras reglas de conducta. Se trata de proceder de tal manera que esos principios nos digan en cada situación, y en cierto modo espontáneamente, cómo nos debemos comportar. Aquí es donde se halla una metáfora que no proviene de los estoicos, sino de Plutarco, y que dice: «Es preciso que hayáis aprendido los principios de un modo tan constante que cuando vuestros deseos, vuestros apetitos, vuestros temores lleguen a despertarse como perros que ladran, el *lógos* hable como la voz del amo que, con un solo grito hace callar a los perros».[b] Encontramos ahí la idea de un *lógos* que funcionaría en cierto modo sin que hubiéramos de hacer nada; habríamos llegado a ser el *lógos* o el *lógos* se habría convertido en nosotros mismos.

Desearíamos volver a la cuestión de las relaciones entre la libertad y la ética. Cuando usted dice que la ética es la parte reflexiva de la libertad, ¿eso significa que la libertad puede tomar conciencia de sí misma como práctica ética? ¿Es en su conjunto y siempre una libertad, por así decirlo, moralizada, o es preciso un trabajo sobre sí mismo para descubrir esta dimensión ética de la libertad?

—Los griegos, en efecto, problematizaban su libertad, y la libertad del individuo, como un problema ético. Pero ético en el sentido en el que podían entenderlo los griegos: el *éthos* era la manera de ser y la manera de comportarse. Era un modo de ser del sujeto y

[a] Platón, *Alcibíades I*, en *Diálogos*, t. VII, *Diálogos dudosos*, Madrid, Gredos, 1992, págs. 22-86, 133a-d, págs. 80-82.

[b] Alusión al pasaje de Plutarco, Sobre la paz del alma, 465c, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, t. VII, Madrid, Gredos, 1995, pág. 117.

una manera de proceder que resultaban visibles para los otros. El *éthos* de alguien se reflejaba a través de su vestir, de su aspecto, de su forma de andar, de la calma con la que respondía a todos los sucesos, etc. Tal es, para ellos, la forma concreta de la libertad; así es como problematizaban su libertad. El hombre que tiene un *éthos* noble, que puede ser admitido y citado como ejemplo, es alguien que practica la libertad de una determinada manera. No creo que haga falta una conversión para que la libertad sea reflexionada como *éthos;* ésta es inmediatamente problematizada como *éthos.* Pero para que esta práctica de la libertad adopte la forma de un *éthos* que sea bueno, hermoso, honorable, estimable, memorable y para que pueda servir de ejemplo, hace falta un trabajo de uno sobre sí mismo.

—¿Y es aquí donde usted sitúa el análisis del poder?

—Considero que, en la medida en que la libertad significa, para los griegos, la no-esclavitud —lo que en todo caso constituye una definición de libertad bastante diferente de la nuestra— el problema ya es completamente político. Y es político en la medida en que la no-esclavitud es, a los ojos de los otros, una condición: un esclavo no tiene ética. La libertad es, por tanto, en sí misma política. Y además conlleva también un modelo político, en la medida en que ser libre significa no ser esclavo de sí mismo y de sus apetitos, lo que implica que se establece consigo mismo una cierta relación de dominio, de señorío, que se llamaba *arché.*

—El cuidado de sí, como usted ha dicho, es, en cierto modo, el cuidado de los otros. El cuidado de sí es, en este sentido, también siempre ético, es ético en sí mismo.

—Para los griegos no es que sea ético porque es cuidado de los otros. El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *éthos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros. Por ello, para un hombre libre que se comporta como debe ser es importante saber gobernar a su mujer, a sus hijos, su casa. Y aquí se da también el arte de gobernar. El *éthos* implica asimismo una relación con los otros, en la medida en que el cuidado de sí hace capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado —bien sea para ejercer una magistratura o para tener relaciones de amistad—. Y además, el cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida en que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un maestro. Se necesi-

ta un guía, un consejero, un amigo, alguien que nos diga la verdad. Así, el problema de las relaciones con los otros está presente a lo largo de todo este desarrollo del cuidado de sí.

—El cuidado de sí apunta siempre al bien de los otros: tiende a administrar adecuadamente el espacio de poder que está presente en toda relación, es decir, tiene como objeto administrarlo en el sentido de la no-dominación. ¿Cuál puede ser, en este contexto, el papel del filósofo, de aquél que se ocupa del cuidado de los otros?

—Tomemos el ejemplo de Sócrates: él es precisamente el que interpela a la gente en la calle, o a los jóvenes en el gimnasio, diciéndoles: «¿Te ocupas de ti mismo?». El dios le ha encargado de esto, es su misión, y no la abandonará, ni siquiera en el momento en el que es amenazado de muerte. Es, sin duda, el hombre que se ocupa del cuidado de los otros; tal es la posición particular del filósofo. Pero en el caso, digamos simplemente, del hombre libre, creo que el postulado de toda esta moral era que el que se cuidaba de sí mismo como es debido se encontraba precisamente por eso en condiciones de conducirse como se debe en relación con los otros y para con los otros. Una ciudad en la que todo el mundo se cuidara de sí de este modo sería una ciudad que iría bien y que encontraría en ello el principio ético de su permanencia. Pero no creo que se pueda decir que el hombre griego que se cuida de sí deba en primer lugar cuidarse de los otros. Dicho tema no intervendrá, me parece, hasta más tarde. No se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera.

—¿Cabría comprender este cuidado de sí, que posee su sentido ético positivo, como una especie de conversión del poder?

—Una conversión, sí. En efecto, se trata de una manera de controlar y de limitar. Pues si bien es cierto que la esclavitud es el gran riesgo al que se opone la libertad griega, hay también otro peligro, que aparece a primera vista como lo inverso de la esclavitud: el abuso de poder. En el abuso de poder, uno desborda lo que es el ejercicio legítimo de su poder e impone a los otros su fantasía, sus apetitos y sus deseos. Así se encuentra la imagen del tirano o simplemente del hombre poderoso y rico, que se aprovecha de este poder y de su riqueza para abusar de los otros y para imponerles eso un poder indebido. Pero cabe apercibirse —en todo caso eso es lo que dicen los filósofos griegos— de que este hombre es, en realidad, esclavo de sus apetitos. Y el buen soberano es, precisamente, el que ejerce su poder como es debido, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. Y el poder sobre sí es el que va a regular el poder sobre los otros.

—El cuidado de sí liberado del cuidado de los otros, ¿no corre el riesgo de «absolutizarse»? Esta absolutización del cuidado de sí, ¿no podría llegar a ser una forma de ejercicio del poder sobre los otros, en el sentido de la dominación del otro?

—No, dado que el riesgo de dominar a los otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico sólo proviene precisamente del hecho de que uno no se ha cuidado de sí y ha llegado a ser el esclavo de sus deseos. Pero si os cuidáis de vosotros como es debido, es decir, si sabéis ontológicamente lo que sois, si sabéis también aquello de lo que sois capaces, si sabéis lo que es para vosotros ser ciudadanos en una ciudad, ser señores de la casa en un *oîkos*, si sabéis cuáles son las cosas de las que debéis dudar y de las que no debéis hacerlo, si sabéis lo que es conveniente esperar y cuáles son, por el contrario, las cosas que no os han de ser completamente indiferentes, si sabéis, en fin, que no debéis tener miedo a la muerte, pues bien, si sabéis todo esto, no podéis en este momento concreto abusar de vuestro poder sobre los otros. No hay peligro. Esta idea aparecerá mucho más tarde, cuando el amor de sí mismo llegue a ser sospechoso y sea percibido como una de las raíces posibles de las diferentes faltas morales. En este nuevo contexto, el cuidado de sí tendrá como primera forma la de la renuncia a sí mismo. Esto se halla de una manera bastante clara en el *Tratado de la virginidad* de Gregorio de Nisa, donde se encuentra la noción del cuidado de sí, la *epiméleia heautóu*, definida esencialmente como la renuncia a todos los lazos terrenales; se trata de la renuncia a todo cuanto pueda ser amor a uno mismo, apego al sí mismo terrenal.[c] Pero creo que en el pensamiento griego y romano, el cuidado de sí no puede en sí mismo tender a este amor exagerado de sí que vendría a ignorar a los otros, o lo que es peor aún, a abusar del poder que se pueda tener sobre ellos.

—¿Se trata, entonces, de un cuidado de sí que, pensando en sí mismo, piensa en el otro?

[c] Gregorio de Nisa, *Traité de la virginité*, cap. XIII: «El cuidado de sí mismo comienza con la liberación del matrimonio», 303c-305c, París, Cerf, nº 119, 1966, págs. 423-431.

—Sí, efectivamente. Quien cuida de sí hasta el punto de saber exactamente cuáles son sus deberes como señor de la casa, como esposo o como padre, llegará a tener con su mujer y sus hijos la relación debida.

—Pero, ¿no desempeña la condición humana, en el sentido de la finitud, un papel muy importante? Usted ha hablado de la muerte: cuando no se tiene miedo a la muerte, no se puede abusar del poder que se tiene sobre los otros. Este problema de la finitud nos parece muy importante; el miedo a la muerte, a la finitud, a ser herido está en el corazón mismo del cuidado de sí.

—Sin duda. Y ahí es donde el cristianismo, introduciendo la salvación como salvación más allá de esta vida, en cierto modo va a desequilibrar o, en todo caso, a trastornar toda esta temática del cuidado de sí. Quede claro, lo recuerdo una vez más, que buscar la propia salvación significa sin duda cuidarse de sí. Pero la condición para realizar su salvación será precisamente la renuncia. Entre los griegos y los romanos, por el contrario, a partir del hecho de que uno se cuida de sí en su propia vida y de que la reputación que deje será el único más allá del que cabe preocuparse, el cuidado de sí se podrá centrar entonces por completo sobre sí mismo, sobre lo que se hace, sobre el lugar que se ocupa entre los otros; se podrá centrar totalmente en la aceptación de la muerte —lo que resultará muy evidente en el estoicismo tardío— e incluso, hasta cierto punto, podrá llegar a ser casi un deseo de morir. Al mismo tiempo, podrá ser, si no un cuidado de los otros, al menos un cuidado de sí que resultará beneficioso para los demás. Es interesante ver, por ejemplo en Séneca, la importancia del asunto: apresurémonos a envejecer, démonos prisa en ir hacia el final, que nos permitirá reunirnos con nosotros mismos. Esta especie de momento antes de la muerte, en el que ya no puede suceder nada más, es diferente del deseo de morir que encontraremos entre los cristianos, que esperan de la muerte la salvación. Es casi un movimiento para precipitar la propia existencia hasta el punto en el que no quede ante ella más que la posibilidad de la muerte.

—Le proponemos ahora pasar a otro asunto. En sus cursos del Colegio de Francia, ha hablado usted de las relaciones entre poder y saber; ahora habla de las relaciones entre sujeto y verdad. ¿Hay una complementariedad entre estos dos pares de nociones, poder/saber y sujeto/verdad?

—Como he señalado al comienzo, mi problema ha sido siempre el de las relaciones entre sujeto y verdad: cómo el sujeto entra en cierto juego de verdad. Mi primer problema ha sido: ¿cómo es posible, por ejemplo, que la locura haya sido problematizada a partir de cierto momento y tras una serie definida de procesos como una enfermedad que surge de un determinado tipo de medicina? ¿Cómo ha sido situado el sujeto loco en este juego de verdad definido por un saber o un modelo médico? Al hacer este análisis me di cuenta de que, contrariamente a lo que era habitual en esta época —hacia comienzos de los años sesenta—, hablando simplemente de la ideología no se podía dar cuenta adecuada de este fenómeno. De hecho existían prácticas —esencialmente esa importante práctica del internamiento que había sido desarrollada desde comienzos del siglo XVII y que fue la condición para la inserción del sujeto loco en este tipo de juego de verdad—, prácticas que me reenviaban al problema de las instituciones de poder, mucho más que al problema de la ideología. Así es como me vi conducido a plantear el problema saber/poder, que no es para mí el problema fundamental, sino un instrumento que permite analizar de la forma que me parece más exacta el problema de las relaciones entre sujeto y juegos de verdad.

—Pero usted ha «impedido» siempre que se hable de sujeto en general.

—No, no lo he «impedido». Quizás he utilizado formulaciones que eran inadecuadas. Lo que he rechazado era precisamente que se diera una teoría del sujeto previa —como podía ocurrir, por ejemplo, en la fenomenología o en el existencialismo— y que, a partir de dicha teoría del sujeto, se llegara a plantear la cuestión de saber cómo, por ejemplo, tal forma de conocimiento era posible. Lo que he querido intentar mostrar es cómo el sujeto se constituía a sí mismo, de tal o cual forma determinada, como sujeto loco o sano, como sujeto delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etc. Sin duda, era preciso rechazar una determinada teoría *a priori* del sujeto para poder efectuar este análisis de las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto o de las diferentes formas de sujeto y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etc.

—Eso quiere decir que el sujeto no es una sustancia...

—No, no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma. Ustedes, por ejemplo, no tienen respecto de ustedes mismos el mismo tipo de relaciones

cuando se constituyen como sujeto político que va a votar o que toma la palabra en una asamblea, que cuando buscan realizar su deseo en una relación sexual. Hay, sin duda, relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, pero no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso, se juegan y se establecen consigo mismo formas de relación diferentes. Y precisamente lo que me interesa es la constitución histórica de estas diferentes formas del sujeto, en relación con los juegos de verdad.

—Pero en el caso del sujeto loco, enfermo, delincuente —quizás incluso del sujeto sexual— se trataba de un sujeto que era objeto de un discurso teórico, un sujeto digamos que «pasivo», mientras que el sujeto del que usted habla en los dos últimos años en sus cursos del Colegio de Francia es un sujeto «activo», políticamente activo. El cuidado de sí afecta a todos los problemas de la práctica política, del gobierno, etc. Parecería, por tanto, que hay en usted un cambio no de perspectiva, sino de problemática.

—Si bien es cierto que, por ejemplo, la constitución del sujeto loco puede ser en efecto considerada como la consecuencia de un sistema coercitivo —se trata de un sujeto pasivo—, ustedes saben muy bien que el sujeto loco no es un sujeto no-libre y que, precisamente, el enfermo mental se constituye como sujeto loco en relación con y ante quien le declara loco. Considero que la histeria, que ha sido tan importante en la historia de la psiquiatría y en el mundo de los asilos del siglo XIX, es la ilustración misma de la manera en que el sujeto se constituye en sujeto loco. Y no es en absoluto por casualidad que los grandes fenómenos de la histeria hayan sido observados precisamente allí donde existía el máximo de coerción para forzar a los individuos a constituirse como locos. Por otra parte, e inversamente, diría que si ahora me intereso de hecho por la manera en que el sujeto se constituye de una forma activa, mediante las prácticas de sí, estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social.

—Parecería que existe en su problemática cierta deficiencia, a saber, la de la concepción de una resistencia contra el poder. Ello supondría un sujeto muy activo, muy cuidadoso de sí y de los otros, capaz por tanto política y filosóficamente.

—Esto nos conduce al problema de lo que entiendo por poder. No empleo apenas la palabra poder, y si lo hago en ocasiones es para abreviar la expresión que utilizo siempre: las relaciones de poder. Pero hay esquemas completamente hechos: cuando se habla de poder, la gente piensa inmediatamente en una estructura política, un gobierno, una clase social dominante, el amo frente al esclavo, etc. Ahora bien, no es en absoluto en lo que pienso cuando hablo de relaciones de poder. Quiero decir que, en las relaciones humanas, sean cuales fueren —ya se trate de comunicar verbalmente, como lo hacemos ahora, o de relaciones amorosas, institucionales o económicas—, el poder está siempre presente: quiero decir la relación en la que uno quiere intentar dirigir la conducta del otro. Se trata, por tanto, de relaciones que se pueden encontrar en diferentes niveles, bajo diferentes formas; tales relaciones de poder son móviles, es decir, se pueden modificar, no están dadas de una vez por todas. El hecho, por ejemplo, de que yo sea más viejo y de que al principio de la entrevista ustedes estuvieran algo intimidados puede invertirse y ser yo quien llegue a estar intimidado ante alguien precisamente porque es más joven. Estas relaciones de poder son, por tanto, móviles, reversibles e inestables. Hay que subrayar también que no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviera completamente a disposición del otro y llegara a ser una cosa suya, un objeto sobre el que se pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder. Para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto, que exista siempre cierta forma de libertad por ambos lados. Incluso cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando se puede decir que, verdaderamente, uno tiene todo el poder sobre otro, un poder no se puede ejercer sobre alguien más que en la medida en que a este último le queda la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana o de matar al otro. Eso quiere decir que, en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad —de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución— no existirían en absoluto relaciones de poder. Al ser ésta la forma general de dichas relaciones, me resisto a responder a la cuestión que en ocasiones me plantean: «Pero si el poder está en todas partes, entonces no hay libertad». Respondo: si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad. Es decir, existen efectivamente estados de dominación. En numerosos casos, las relaciones de poder están fijadas de tal modo que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado. Para poner un ejemplo, sin duda esquemático, en la estructura conyugal tradi-

cional de la sociedad de los siglos XVIII y XIX no cabe decir que sólo existía el poder del hombre. La mujer podía hacer cantidad de cosas: engañarlo, sacarle dinero con maña, resistirse a tener relaciones sexuales. Ella padecía, sin embargo, un estado de dominación, en la medida en que todo esto no era finalmente sino un cierto número de astucias que no llegaban nunca a invertir la situación. En estos casos de dominación —económica, social, institucional o sexual— el problema es, en efecto, saber dónde se formará la resistencia. ¿Va a tener lugar, por ejemplo, en una clase obrera que resistirá la dominación política —en el sindicato, en el partido— y bajo qué forma —la huelga, la huelga general, la revolución, la lucha parlamentaria—? En tal situación de dominación, es preciso responder a todas estas cuestiones de una forma específica, en función del tipo y de la forma precisa de dominación. Pero la afirmación: «Usted ve poder por todas partes; así que no hay lugar para la libertad», me parece absolutamente inadecuada. No se me puede atribuir la idea de que el poder es un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún espacio a la libertad.

—Hace poco hablaba usted del hombre libre y del filósofo como dos modalidades diferentes del cuidado de sí. El cuidado de sí del filósofo tendría una determinada especificidad y no se confundiría con el del hombre libre.

—Diría que se trata de dos posiciones diferentes en el cuidado de sí, más que de dos formas distintas. Creo que el cuidado es el mismo en su forma pero, en intensidad, en grado de celo para consigo mismo —y, en consecuencia, también de celo para con los otros— el lugar del filósofo no es el de cualquier otro hombre libre.

—¿Se podría pensar entonces que existe un vínculo fundamental entre filosofía y política?

—Sí, sin duda. Creo que las relaciones entre la filosofía y la política son permanentes y fundamentales. Es cierto que si se considera la historia del cuidado de sí en el pensamiento griego, la relación con la política es evidente. Y bajo una forma, por otra parte, muy compleja: por un lado, cabe ver el ejemplo de Sócrates —tanto en Platón en el *Alcibíades*[d] como en Jenofonte en las *Memorables*—[e]

[d] Platón, *Alcibíades*, *op. cit.*, 124b, 127d-e, págs. 61 y 68-69.
[e] Jenofonte, *Memorias*, Madrid, Aguilar, 1967, libro III, cap. VII, 9, págs. 169-170.

que interpela a los jóvenes diciéndoles: «Tu dirás, quieres llegar a ser un hombre político, quieres gobernar la ciudad, quieres ocuparte de los otros, pero ni siquiera te ocupas de ti mismo, y si no te ocupas de ti mismo, serás un mal gobernante». En esta perspectiva, el cuidado de sí aparece como una condición pedagógica, ética y también ontológica para la constitución del buen gobernante. Constituirse como sujeto que gobierna implica haberse constituido como sujeto que tiene cuidado de sí. Pero, por otro lado, ha de verse también al Sócrates que dice en la *Apología*:[f] «Yo, interpelo a todo el mundo», pues todos han de ocuparse de sí mismos; pero añade a continuación:[g] «Al hacer esto, rindo el mayor servicio a la ciudad, así que en vez de castigarme, deberíais recompensarme, más aún que lo que recompensáis a un vencedor en los Juegos Olímpicos». Hay, por tanto, una copertenencia muy fuerte entre filosofía y política, que se desarrollará más adelante, cuando justamente el filósofo se ocupe no sólo del alma de los ciudadanos, sino también del alma del príncipe. El filósofo llega a ser el consejero, el pedagogo y el director de la conciencia del príncipe.

—¿Podría ser esta problemática del cuidado de sí el corazón de un nuevo pensamiento de lo político, de una política diferente a la que hoy consideramos como tal?

—Confieso que no he avanzado mucho en esta dirección y precisamente me gustaría volver a problemas más contemporáneos, a fin de tratar de ver lo que se puede hacer con todo esto en la problemática política actual. Pero tengo la impresión de que, en el pensamiento político del siglo XIX —y quizás hiciera falta remontarse más lejos, a Rousseau y Hobbes—, se ha pensado el sujeto político esencialmente como sujeto de derecho, ya sea en términos naturalistas, o bien en los términos del derecho positivo. En cambio, me parece que la cuestión del sujeto ético es algo que no tiene mucha cabida en el pensamiento político contemporáneo. En fin, no me gusta responder a cuestiones que en absoluto he examinado. Entretanto, me gustaría poder retomar las cuestiones que he abordado a través de la cultura antigua.

—¿Cuál sería la relación existente entre la vía de la filosofía, que conduce al conocimiento de sí y la vía de la espiritualidad?

[f] Platón, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, t. I, Madrid, Gredos, 1981, págs. 137-186, 30b, pág. 168.
[g] *Ibíd.*, 36c-d, *op. cit.*, pág. 178.

—Por espiritualidad entiendo —pero no estoy seguro de que ésta sea una definición que se pueda sostener mucho tiempo más— lo que precisamente se refiere al acceso del sujeto a cierto modo de ser y a las transformaciones que el sujeto debe hacer en sí mismo para acceder a dicho modo de ser. Creo que, en la espiritualidad antigua, existía identidad, o casi prácticamente identidad, entre esta espiritualidad y la filosofía. En todo caso, la preocupación más importante de la filosofía giraba, a pesar de todo, en torno al sí mismo y el conocimiento del mundo venía después, y en la mayoría de las ocasiones en apoyo de este cuidado de sí. Cuando se lee a Descartes, resulta chocante encontrar en las *Meditaciones* exactamente este mismo cuidado espiritual por acceder a un modo de ser en el que la duda no estará ya permitida y en donde por fin se conocerá;[h] pero al definir así el modo de ser al que la filosofía da acceso, uno se da cuenta de que ese modo de ser está por completo definido mediante el conocimiento, y que se definirá la filosofía bien como acceso al sujeto cognoscente o a lo que cualifique al sujeto como tal. Y desde este punto de vista me parece que superpone las funciones de la espiritualidad al ideal de un fundamento de la cientificidad.

—¿Se debería actualizar esta noción del cuidado de sí, en sentido clásico, frente a este pensamiento moderno?

—Absolutamente. Pero no lo hago en modo alguno para decir: «Desgraciadamente se ha olvidado el cuidado de sí y he aquí que el cuidado de sí es la clave de todo». Nada me resulta más ajeno que la idea de que la filosofía se ha descarriado en un momento dado y ha olvidado algo, y de que existe en alguna parte de su historia un principio, un fundamento que sería preciso redescubrir. Creo que todas estas formas de análisis, bien adopten una forma radical, diciendo que desde su punto de partida la filosofía ha sido olvidada, o una forma mucho más histórica diciendo: «Aquí precisamente, en tal filosofía, hay algo que ha sido olvidado»; dichas formas de análisis no son muy interesantes, de ellas no se puede obtener gran cosa. Sin embargo, esto no quiere decir que el contacto con tal o cual filosofía no pueda producir algo, pero entonces sería necesario subrayar claramente qué hay de nuevo en eso.

[h] Descartes (R.), *Meditations sur la philosophie première* (1641), en *Oeuvres*, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1952, págs. 253-334 (trad. cast.: *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977).

—Esto nos hace plantear la siguiente cuestión: ¿por qué se debería tener acceso a la verdad hoy, en sentido político, es decir en el sentido de la estrategia política, contra los diversos puntos de «bloqueo» del poder en el sistema relacional?

—Se trata en efecto de un problema: después de todo, ¿por qué la verdad? Y, por otra parte, ¿por qué uno se cuida de la verdad, incluso más que de sí mismo? ¿Y por qué se cuida de sí sólo a través del cuidado de verdad? Considero que así se aborda una cuestión que es fundamental y que yo diría que constituye la cuestión de Occidente: ¿qué es lo que ha hecho que toda la cultura occidental se haya puesto a girar en torno a esta obligación de verdad, que ha adoptado todo un conjunto de formas diferentes? Tal como están las cosas, nada ha podido mostrar hasta la fecha que se pudiera definir una estrategia exterior al respecto. Sin duda, en este campo de la obligación de verdad es donde uno se puede desplazar, de una u otra manera, a veces contra los efectos de dominación que pueden estar ligados a estructuras de verdad o a instituciones encargadas de la verdad. Para decirlo muy esquemáticamente, se pueden encontrar numerosos ejemplos: ha habido todo un movimiento llamado «ecológico» —que, por otra parte, es muy antiguo y que no se reduce sólo al siglo XX— que ha estado, en cierto sentido y con frecuencia, en relación de hostilidad con una ciencia, o, en todo caso, con una tecnología garantizada en términos de verdad. Pero, de hecho, esta ecología también hablaba un discurso de verdad: si se podía hacer la crítica era en nombre de un conocimiento que afecta a la naturaleza, al equilibrio de los procesos de lo viviente, etc. Se escapaba, por tanto, a una dominación de verdad, pero no practicando un juego totalmente ajeno al juego de la verdad, sino jugando de otra manera diferente o practicando otro juego, otra partida, otras bazas en el juego de verdad. Creo que otro tanto sucede en el orden de la política, en el que se podía hacer la crítica de lo político —a partir, por ejemplo, de las consecuencias del estado de dominación de esta política indebida— pero no se podía hacer de otro modo que interviniendo en cierto juego de verdad, mostrando cuáles son las consecuencias que se derivan de ello y que caben otras posibilidades racionales, enseñando a la gente lo que no sabe sobre su propia situación, sobre sus condiciones de trabajo y sobre su explotación.

—¿No piensa usted, en relación con la cuestión de los juegos de verdad y los juegos de poder, que se puede constatar en la historia la presencia de una modalidad particular de tales juegos de verdad, que

tendría un estatuto particular en relación con todas las otras posibilidades de juegos de verdad y de poder, y que se caracterizaría por su esencial apertura, su oposición a todo bloqueo del poder, al poder, por tanto, en el sentido de dominación-servidumbre?

—Sí, absolutamente. Pero cuando hablo de relaciones de poder y de juegos de verdad, no quiero en modo alguno decir que los juegos de verdad sean sólo relaciones de poder que pretendo enmascarar —lo que resultaría una caricatura tremenda—. Mi problema es, como ya he dicho, saber cómo los juegos de verdad pueden ponerse en el lugar de y estar ligados a relaciones de poder. Cabe mostrar, por ejemplo, que la medicalización de la locura, es decir la organización de un saber médico en torno a individuos designados como locos, ha estado ligada a toda una serie de procesos sociales, de orden económico en un momento dado, pero también a instituciones y a prácticas de poder. Esto no merma en modo alguno la validez científica o la eficacia terapéutica de la psiquiatría: no la garantiza, pero tampoco la anula. Es verdad que también, por ejemplo, el hecho de que las matemáticas estén ligadas —de modo por otra parte completamente diferente que la psiquiatría— a estructuras de poder, puede obedecer al modo en que son enseñadas, a la manera en que se organiza el consenso de los matemáticos, funciona en circuito cerrado, tiene sus valores, determina lo que está bien (verdadero) o mal (falso) en matemáticas, etc. Esto no quiere decir en absoluto que las matemáticas no sean mas que un juego de poder, sino que el juego de verdad de las matemáticas se encuentra ligado en cierta manera, y sin que esto empañe en modo alguno su validez, a juegos y a instituciones de poder. Queda claro que, en determinado número de casos, los vínculos son tales que cabe hacer perfectamente la historia de las matemáticas sin tener en cuenta esto, aunque esta problemática resulte siempre interesante y ahora mismo los historiadores de las matemáticas comiencen a estudiar la historia de sus instituciones. En fin, está claro que esta relación que puede haber en matemáticas entre las relaciones de poder y los juegos de verdad es totalmente diferente de la que hay en psiquiatría; de todas formas, no se puede en modo alguno decir que los juegos de verdad no son sino juegos de poder.

—Esta cuestión remite al problema del sujeto ya que, en los juegos de verdad, la cuestión que se plantea es la de saber quién dice la verdad, cómo la dice y por qué la dice. Porque en el juego de verdad, se puede jugar a decir la verdad: hay un juego, se juega a la verdad o la verdad es un juego.

—La palabra «juego» puede inducir a error: cuando digo «juego», digo un conjunto de reglas de producción de la verdad. No se trata de un juego en el sentido de imitar o hacer la comedia de..., es un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado, que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor.

—Continúa existiendo siempre el problema del «quién»: ¿se trata de un grupo, un conjunto?

—Puede ser un grupo o un individuo. Existe ahí, en efecto, un problema. Se advierte, en lo que atañe a estos múltiples juegos de verdad, que lo que siempre ha caracterizado a nuestra sociedad, desde la época griega, es el hecho de que no hay una definición cerrada e imperativa de los juegos de verdad que estarían permitidos, con exclusión de todos los demás. En un juego de verdad dado, siempre cabe la posibilidad de descubrir algo diferente y de cambiar más o menos tal o cual regla, e incluso a veces todo el conjunto del juego de verdad. Sin duda, esto es lo que ha otorgado a Occidente, con relación a otras sociedades, posibilidades de desarrollo que no se encuentran en otras partes. ¿Quién dice la verdad? Individuos que son libres, que organizan cierto consenso y que se encuentran insertos en una determinada red de prácticas y de instituciones coercitivas.

—¿No es, por tanto, la verdad una construcción?

—Eso depende: hay juegos de verdad en los que la verdad es una construcción y otros en los que no lo es. Puede haber, por ejemplo, un juego de verdad que consista en describir las cosas de tal o cual manera: el que hace una descripción antropológica de una sociedad no hace una construcción, sino una descripción —que, por su parte, tiene algunas reglas, históricamente cambiantes, de modo que cabe decir hasta cierto punto que es una construcción con relación a otra descripción—. Esto no significa que no haya nada enfrente y que todo brote de la cabeza de alguien. De lo que cabe decir, por ejemplo, respecto de esta transformación de los juegos de verdad, algunos extraen la consecuencia de que se ha dicho que no existía nada —se me ha atribuido que dije que la locura no existía, cuando el problema era absolutamente el inverso: se trataba de saber cómo la locura, bajo las diferentes definiciones que se le han podido dar, en un momento dado, ha podido ser integrada en un campo institucional que la

constituía como enfermedad mental, con un lugar determinado junto a otras enfermedades.

—En el fondo, hay también un problema de comunicación en el corazón del problema de la verdad, el problema de la transparencia de las palabras del discurso. Quien tiene la posibilidad de formular verdades tiene también un poder, el poder de poder decir la verdad y de expresarla como quiere.

—Sí, y esto no significa, sin embargo, que lo que dice no sea verdadero, como cree la mayoría de la gente. Cuando se les hace notar que puede haber una relación entre la verdad y el poder dicen: «¡Ah, bueno, entonces eso no es la verdad!».

—Esto está ligado conjuntamente con el problema de la comunicación, pues, en una sociedad en la que la comunicación tiene un grado muy elevado de transparencia, los juegos de verdad son tal vez más independientes de las estructuras de poder.

—El problema que ustedes plantean es importante; imagino que quizá lo dicen pensando un poco en Habermas. Sin duda me intereso por lo que hace Habermas y sé que no está en absoluto de acuerdo con lo que digo —yo estoy un poco más de acuerdo con lo que él dice—, pero hay, sin embargo, algo que para mí constituye siempre un problema: es cuando él otorga a las relaciones de comunicación este lugar tan importante y, sobre todo, una función que llamaría «utópica». La idea de que podrá existir un estado de comunicación de tal índole que los juegos de verdad puedan circular en él sin obstáculos, sin coacciones y sin efectos coercitivos, me parece del orden de la utopía. Esto es precisamente no ver que las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo y de lo que haría falta liberarse; considero que no puede haber sociedad sin relaciones de poder, si se entiende por tales las estrategias mediante las cuales los individuos intentan conducir, determinar la conducta de los otros. El problema no consiste, por tanto, en intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *éthos*, la práctica de sí, que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación.

—Se halla usted muy alejado de Sartre, que nos decía: «El poder, eso es el mal».

—Sí, y se me ha atribuido esta idea, que está muy lejos de lo que pienso. El poder no es el mal. El poder consiste en juegos estratégicos. ¡Es bien sabido que el poder no es el mal! Pongamos, por ejemplo, las relaciones sexuales o amorosas: ejercer poder sobre el otro en una especie de juego estratégico abierto, en el que las cosas se podrían invertir, esto no es el mal; esto forma parte del amor, de la pasión, del placer sexual. Consideremos también algo que ha sido objeto de críticas a menudo justificadas: la institución pedagógica. No veo dónde se encuentra el mal en la práctica de alguien que, en un juego de verdad dado, y sabiendo más que otro, le dice lo que hay que hacer, le enseña, le transmite un saber y le comunica técnicas. El problema más bien consiste en saber cómo se evitarán en dichas prácticas —en las que el poder no puede dejar de jugar y en el que no es malo en sí mismo— los efectos de dominación que harán que un chaval sea sometido a la autoridad arbitraria e inútil de un maestro o que un estudiante se halle bajo la férula de un profesor autoritario, etc. Creo que es preciso plantear este problema en términos de reglas de derecho, de técnicas racionales de gobierno y de *éthos*, de práctica de sí y de libertad.

—¿Cabría entender lo que acaba de decir como los criterios fundamentales de lo que usted ha llamado una nueva ética? Se trataría de intentar jugar con el mínimo de dominación...

—Creo que, en efecto, ahí radica el punto de articulación de la preocupación ética y de la lucha política por el respeto de los derechos, de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno y la investigación ética que permita fundamentar la libertad individual.

—Cuando Sartre habla de poder como mal supremo, parece aludir a la realidad del poder como dominación: probablemente usted está de acuerdo con Sartre en esto.

—Sí, creo que todas estas nociones han sido mal definidas y que no se sabe muy bien de qué se habla. Yo mismo no estoy seguro de haber hablado muy claramente cuando comencé a interesarme en este problema del poder, ni de haber empleado las palabras apropiadas. Ahora tengo una visión mucho más clara de todo esto; me parece que hay que distinguir las relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades —juegos estratégicos que hacen que unos intenten determinar la conducta de los otros, a lo que éstos responden, a su vez, intentando no dejarse determinar en su conducta o procurando determinar la conducta de aquéllos— y los estados de dominación, que son lo que habitualmente se llama el poder. Y entre ambos, entre los juegos de poder y los estados de

dominación, se encuentran las tecnologías gubernamentales, concediendo a este término un sentido muy amplio —que incluye tanto la manera en que se gobierna a la propia mujer y a los hijos, como el modo en que se gobierna una institución—. El análisis de estas técnicas es necesario porque, con frecuencia, a través de este género de técnicas es como se establecen y se mantienen los estados de dominación. En mi análisis del poder hay tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación.

—En su curso sobre la hermenéutica del sujeto se encuentra un pasaje en el que usted dice que no hay un punto tan decisivo y útil de resistencia al poder político como la relación de uno consigo mismo.

—No creo que el único punto de resistencia posible al poder político —entendido justamente como estado de dominación— radique en la relación de uno consigo mismo. Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Sin duda eso se basa, por tanto, en la libertad, en la relación de uno consigo mismo y la relación con el otro. Mientras que, si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. Estaríamos ante un sujeto dotado o no de derechos y que, mediante la institución de la sociedad política, los ha recibido o perdido: con ello se remite a una concepción jurídica del sujeto. En cambio, la noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética.

—¿Piensa usted que la filosofía tiene algo que decir sobre el porqué de esta tendencia a querer determinar la conducta del otro?

—Esta manera de determinar la conducta de los otros va a adoptar formas muy diferentes, va a suscitar apetitos y deseos de intensidad muy variada según las sociedades. No conozco en absoluto la antropología, pero cabe imaginar que hay sociedades en las que la forma en que se dirige la conducta de los otros ciertamente está de tal modo regulada de antemano que, en alguna medida, todos los juegos ya están efectuados. Por el contrario, en una sociedad como la nuestra —lo que resulta evidente en las relaciones familiares, por ejemplo, en las relaciones sexuales o afectivas—, los juegos pueden ser extraordinariamente numerosos y, en consecuencia, los deseos de determinar la conducta de los otros son tanto mayores. Sin embargo, cuanto más libre es la gente y más libres son unos con relación a los otros, mayores son los deseos en unos y en otros de determinar la conducta de los demás. Cuanto más abierto es el juego, más atractivo y fascinante resulta.

—¿Piensa usted que la tarea de la filosofía es advertir sobre los peligros del poder?

—Esta tarea ha sido siempre una función primordial de la filosofía. En su vertiente crítica —y entiendo crítica en sentido amplio—, la filosofía es precisamente lo que vuelve a poner en cuestión todos los fenómenos de dominación, cualquiera que fuese el nivel en que se presenten —político, económico, sexual, institucional—. Esta función crítica de la filosofía dimana, hasta cierto punto, del imperativo socrático: «Ocúpate de ti mismo», es decir, «Fúndate en libertad, mediante el dominio de ti».

26. MICHEL FOUCAULT, UNA ENTREVISTA: SEXO, PODER Y POLÍTICA DE LA IDENTIDAD

«Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity» («Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité»; conversación con B. Gallagher y A. Wilson, Toronto, junio de 1982; trad. F. Durand-Bogaert), *The Advocate*, nº 400, 7 de agosto de 1984, págs. 26-30 y 58. Esta entrevista estaba en principio destinada a la revista canadiense *Body Politic*.

—Sugiere usted en sus libros que la liberación sexual no es tanto el sacar a la luz verdades secretas que conciernen a uno mismo o a su deseo, cuanto un elemento del proceso de definición y de construcción del deseo. ¿Cuáles son las implicaciones prácticas de esta distinción?

—Lo que he querido decir es que, en mi opinión, el movimiento homosexual tiene actualmente más necesidad de un arte de vivir que de una ciencia o de un conocimiento científico (o pseudocientífico) de lo que es la sexualidad. La sexualidad forma parte de nuestras conductas. Forma parte de la libertad de la que gozamos en este mundo. La sexualidad es algo que nosotros mismos creamos —es nuestra propia creación, tanto más cuanto que no es el descubrimiento de un aspecto secreto de nuestro deseo—. Debemos comprender que con nuestros deseos, y a través de ellos, se instauran nuevas formas de relaciones, nuevas formas de amor y nuevas formas de creación. El sexo no es una fatalidad, es una posibilidad de acceder a una vida creadora.

—En el fondo es lo mismo que usted concluye cuando dice que deberíamos intentar llegar a ser gays, y no contentarnos con reafirmar nuestra identidad de gays.

—Sí, eso es. No tenemos que descubrir que somos homosexuales.

—¿Ni descubrir lo que eso quiere decir?

—Exactamente. Debemos más bien crear un modo de vida gay. Un *devenir* gay.

—¿Y eso es algo que carece de límites?

—Sí, sin duda. Cuando se examinan los diferentes modos en que la gente ha experimentado su libertad sexual —la manera en que han creado sus obras de arte—, resulta forzoso constatar que la sexualidad, tal como hoy en día la conocemos, ha llegado a ser una de las fuentes más productivas de nuestra sociedad y de nuestro ser. En lo que a mí respecta, pienso que deberíamos comprender la sexualidad en otro sentido: el mundo considera que la sexualidad constituye el secreto de la vida cultural creadora. Y es más bien un proceso que se inscribe en nuestra necesidad actual de crear una nueva vida cultural al amparo de nuestras elecciones sexuales.

—En la práctica, una de las consecuencias de este intento de puesta al día del secreto es que el movimiento homosexual no ha ido más allá de la reivindicación de los derechos cívicos o humanos relativos a la sexualidad. Lo que quiere decir que la liberación sexual ha permanecido al nivel de una exigencia de tolerancia sexual.

—Sí, pero éste es un aspecto que es preciso sostener. Ante todo es importante para un individuo el tener la posibilidad —y el derecho— de elegir su sexualidad. Los derechos del individuo concernientes a la sexualidad son importantes, y todavía hay muchos lugares en los que no son respetados. Actualmente no hay que considerar estos problemas como ya resueltos. Es del todo exacto que se produjo un verdadero proceso de liberación a comienzos de los años setenta. Dicho proceso fue muy beneficioso, tanto en lo relativo a la situación, como a las mentalidades, pero la situación no se ha estabilizado definitivamente. Pienso que aún debemos dar un paso más adelante. Y creo que uno de los factores de esta estabilización será la creación de nuevas formas de vida, de relaciones, de amistades, en la sociedad, el arte, la cultura, nuevas formas que se habrán de instaurar a través de nuestras elecciones sexuales, éticas y políticas. No debemos simplemente defendernos, sino también afirmarnos, no sólo como identidad, sino también en tanto que fuerza creadora.

—Muchos de los aspectos de lo que dice usted recuerdan, por ejemplo, los intentos del movimiento feminista, que quería crear su propio lenguaje y su propia cultura.

—Sí, pero no estoy seguro de que debiéramos crear nuestra propia cultura. Debemos *crear* una cultura. Debemos realizar creaciones culturales. Pero ahí topamos con el problema de la identidad. Ignoro lo que habríamos de hacer para producir esas creaciones y desconozco qué formas tomarían dichas creaciones. Por ejemplo, no estoy del todo seguro de que la mejor forma de creación literaria que quepa esperar de los homosexuales sean las novelas homosexuales.

—De hecho, incluso no aceptaríamos decir esto. Eso sería fundamentarse en un esencialismo que precisamente debemos evitar.

—Es cierto. ¿Qué se entiende, por ejemplo, por «pintura gay»? Y, sin embargo, estoy seguro de que a partir de nuestras elecciones sexuales, a partir de nuestras elecciones éticas, podemos crear algo que tenga una cierta relación con la homosexualidad. Pero ese algo no debe ser una traducción de la homosexualidad en los dominios de la música, de la pintura —¡y qué sé yo qué más!— puesto que no pienso que esto sea posible.

—¿Qué opinión le merece la extraordinaria proliferación, en estos diez o quince últimos años, de las prácticas homosexuales masculinas, la sensualización, si lo prefiere, de ciertas partes hasta ahora desatendidas del cuerpo y la expresión de nuevos deseos? Pienso, sin duda, en las características más impactantes de lo que denominamos los filmes gueto-pornos, los clubes de S/M o de fistfucking. *¿Es una simple extensión, en otra esfera, de la proliferación general de discursos sexuales a partir del siglo XIX o más bien se trata de desarrollos de otro tipo, propios del contexto histórico actual?*

—En realidad, de lo que queremos hablar aquí es precisamente de las *innovaciones* que implican esas prácticas. Consideremos, por ejemplo, la «subcultura S/M», por retomar una expresión querida de nuestro amigo Gayle Rubin.[a] No pienso que ese movimiento de prácticas sexuales haya tenido nada que ver con la puesta al día o el descubrimiento de tendencias sadomasoquistas profundamente soterradas en nuestro inconsciente. Pienso que el S/M es mucho más que eso, es la creación real de nuevas posibilidades de placer, que no se habían imaginado con anterioridad. La idea de que el S/M está ligado a una violencia profunda y que su práctica es un medio

[a] Rubin (G), «The Leather Menace: Comments on Politics and S/M», en Samois (comp.), *Coming to Power. Writings and Graphics on Lesbian S/M*, Berkeley, 1981, pág. 195.

de liberar esta violencia, de dar libre curso a la agresión, es una idea estúpida. Bien sabemos que lo que esa gente hace no es agresivo y que inventan nuevas posibilidades de placer utilizando ciertas partes inusuales de su cuerpo —erotizando ese cuerpo—. Pienso que ahí encontramos una especie de creación, de empresa creadora, una de cuyas principales características es lo que llamo la desexualización del placer. La idea de que el placer físico siempre proviene del placer sexual y que el placer sexual es la base de todos los placeres posibles considero que es verdaderamente falsa. Lo que las prácticas S/M nos muestran es que podemos producir placer a partir de objetos muy extraños, utilizando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo en situaciones muy inhabituales, etc.

—La asimilación del placer al sexo ha sido, por tanto, superada.

—Exactamente es así. La posibilidad de utilizar nuestro cuerpo como la fuente posible de una multiplicidad de placeres es algo muy importante. Si se considera, por ejemplo, la construcción tradicional del placer, se constata que los placeres físicos o placeres de la carne son siempre la bebida, la alimentación y el sexo. Y a ello se limita, me parece, nuestra comprensión del cuerpo, de los placeres. Lo que frustra, por ejemplo, es que siempre se considere el problema de las drogas exclusivamente en términos de libertad y de prohibición. Pienso que las drogas deben llegar a ser un elemento de nuestra cultura.

—¿En tanto que fuente de placer?

—En tanto que fuente de placer. Debemos estudiar las drogas. Debemos ensayar las drogas. Debemos fabricar *buenas* drogas —susceptibles de producir un placer muy intenso—. Pienso que el puritanismo que se presenta en el asunto de la droga —un puritanismo que implica que se está, bien a favor, bien en contra— es una actitud errónea. Las drogas forman parte de nuestra cultura. Lo mismo que hay buena y mala música, hay buenas y malas drogas. Y, por tanto, del mismo modo que no podemos decir que estamos «contra» la música, no podemos decir que estamos «contra» las drogas.

—¿El objetivo es poner a prueba el placer y sus posibilidades?

—Sí, el placer también debe formar parte de nuestra cultura. Es muy interesante señalar, por ejemplo, que desde hace siglos la gente en general —pero también los médicos, los psiquiatras e incluso los movimientos de liberación— ha hablado siempre de deseo, y nunca de placer. «Debemos liberar nuestro deseo», dicen. ¡No! Debemos crear placeres nuevos. Entonces, quizás el deseo continúe.

¿Es significativo que ciertas identidades se constituyan en torno a las nuevas prácticas sexuales tales como el S/M? Esas identidades favorecen la exploración de dichas prácticas; contribuyen asimismo a defender el derecho del individuo a entregarse a eso. Pero, ¿no restringen también ellas mismas las posibilidades del individuo?

—Vamos a ver. Si la identidad no es más que un juego, si no es sino un procedimiento para favorecer relaciones, relaciones sociales y relaciones de placer sexual que crearán nuevas amistades, entonces es útil. Pero si la identidad llega a ser el problema mayor de la existencia sexual, si las gentes piensan que deben «desvelar» su «identidad propia» y que esta identidad debe llegar a ser la ley, el principio, el código de su existencia, si la cuestión que perpetuamente plantean es: «¿Esto es acorde con mi identidad?», entonces pienso que retornarán a una especie de ética muy próxima a la de la virilidad heterosexual tradicional. Si debemos tomar posición respecto de la cuestión de la identidad, debe ser en tanto que seres únicos. Pero las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de identidad; más bien, han de ser relaciones de diferenciación, de creación, de innovación. Es muy fastidioso ser siempre el mismo. No debemos excluir la identidad si la gente encuentra su placer mediante el cauce de esta identidad, pero no hemos de considerar esta identidad como una regla ética universal.

—Pero hasta el presente, la identidad sexual ha sido muy útil políticamente.

—Sí, ha sido *muy* útil, pero es una identidad que nos limita y pienso que tenemos (y podemos tener) el derecho de ser libres.

—Queremos que algunas de nuestras prácticas sexuales sean prácticas de resistencia, en sentido político y social. ¿Cómo es posible tal cosa, sin embargo, dado que la estimulación del placer puede servir para ejercer un control? ¿Podemos estar seguros de que no habrá explotación de estos nuevos placeres? —pienso en la manera en que la publicidad utiliza la estimulación del placer como instrumento de control social.

—Nunca se puede estar seguro de que no habrá explotación. De hecho, se puede estar seguro de *que habrá alguna*, y de que todo lo

que ha sido creado o adquirido, todo el terreno que ha sido ganado, en un momento u otro será utilizado de esa manera. Así son las cosas de la vida, de la lucha, de la historia de los hombres. Y no pienso que esto sea una objeción a todos esos movimientos o a todas estas situaciones. Pero tiene usted toda la razón al subrayar que nos hace falta ser prudentes y conscientes del hecho de que debemos pasar a otra cosa, tener también otras necesidades. El gueto S/M de San Francisco es un buen ejemplo de una comunidad que ha hecho la experiencia del placer y se ha constituido una identidad en torno a ese placer. Este enguetamiento, esta identificación, este procedimiento de exclusión, etc., todas estas cosas han producido también efectos de retorno. No me atrevo a utilizar la palabra «dialéctica», pero no estamos muy lejos de eso.

—Usted escribe que el poder no es sólo una fuerza negativa sino también una fuerza productiva, que el poder está siempre ahí, que allá donde hay poder, hay resistencia, y que la resistencia no está nunca en una posición de exterioridad cara al poder. Si es así, ¿cómo podemos llegar a otra conclusión que la que consiste en decir que estamos siempre entrampados en el interior de esta relación, una relación de la que, en cierto modo, no podemos escapar?

—De hecho, no pienso que la palabra «entrampados» sea la palabra justa. Se trata de una lucha, pero lo que quiero decir, cuando hablo de relaciones de poder, es que estamos, unos con relación a otros, en una situación estratégica. Dado que, por ejemplo, somos homosexuales, estamos en lucha con el gobierno y él está también en lucha con nosotros. Cuando tenemos pleitos con el gobierno, la lucha, sin duda, no es simétrica, la situación de poder no es la misma, pero participamos conjuntamente en esa lucha. Uno de nosotros se sitúa por encima del otro, y la prolongación de esta situación puede determinar la conducta que se debe mantener, influir en dicha conducta o en la no-conducta del otro. Así que no estamos entrampados. Además nos encontramos siempre en este tipo de situación. Eso quiere decir que siempre tenemos la posibilidad de cambiar la situación, que tal posibilidad existe siempre. No podemos colocarnos *al margen* de la situación, y en ninguna parte estamos libres de toda relación de poder. Pero siempre podemos transformar la situación. No he querido decir, por tanto, que estamos siempre entrampados, antes bien, al contrario, que somos siempre libres. En fin, y dicho brevemente, que siempre cabe la posibilidad de transformar las cosas.

—¿Está, por tanto, la resistencia en el interior de esta dinámica que puede hacerla brotar?

—Sí. Mire usted, si no hubiera resistencia, no habría relaciones de poder. Todo sería simplemente una cuestión de obediencia. Desde el instante en que el individuo está en situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar relaciones de poder. La resistencia se da en primer lugar, y continúa siendo superior a todas las fuerzas del proceso; bajo su efecto obliga a cambiar las relaciones de poder. Considero, por tanto, que el término «resistencia» es la palabra más importante, la *palabra-clave* de esta dinámica.

—Políticamente hablando, el elemento más importante, quizás, cuando se examina el poder, es el hecho de que según ciertas concepciones anteriores, «resistir» *significaba simplemente decir no. Se había conceptualizado la resistencia sólo en términos de negación. Sin embargo, tal como ahora la comprende usted, la resistencia no es únicamente una negación: es un proceso de creación; crear y recrear, transformar la situación, participar activamente en el proceso, eso es resistir.*

—Sí, así es como definiría las cosas. Decir *no* constituye la forma mínima de resistencia. Pero, naturalmente, en ciertos momentos, esto es muy importante. Hay que decir *no* y hacer de ese *no* una forma de resistencia decisiva.

—Esto plantea la cuestión de saber de qué manera, y en qué medida, un sujeto —o una subjetividad— dominados pueden crear su propio discurso. En el análisis tradicional del poder, el elemento omnipresente sobre el que se funda el análisis es el discurso dominante; las reacciones a ese discurso, o las que tienen lugar en el interior de ese discurso sólo se consideran elementos subsidiarios. Sin embargo, si por «resistencia» *en el seno de las relaciones de poder entendemos algo más que una simple negación, ¿no cabe decir que ciertas prácticas —el S/M lésbico, por ejemplo— son de hecho la manera en que sujetos dominados formulan su propio lenguaje?*

—Pienso, en efecto, que la resistencia es un elemento de esa relación estratégica en que consiste el poder. En realidad, la resistencia siempre se apoya en la situación que combate. En el movimiento homosexual, por ejemplo, la definición médica de la homosexualidad ha constituido una herramienta muy importante para combatir la opresión de que era víctima la homosexualidad a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Esta medicalización, que era un medio de opresión, ha sido también siempre un instrumento de resistencia ya que la gente podía decir: somos enfermos, entonces,

por qué nos condenáis, por qué nos despreciáis, etc. Sin duda, hoy este discurso nos parece bastante ingenuo pero, en su época, era muy importante.

En lo que concierne al movimiento lesbiano, diría, también, que el hecho de que las mujeres hayan sido, durante siglos y siglos, aisladas en la sociedad, frustradas, despreciadas de mil maneras ha otorgado una verdadera posibilidad de constituir una sociedad, de crear un tipo de relación social entre ellas, fuera de un mundo dominado por los hombres. El libro de Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men* es, desde esta perspectiva, absolutamente interesante.[b] Destaca una cuestión: la de saber qué tipo de experiencia emocional, qué tipo de relaciones eran posibles en un mundo en el que las mujeres no tenían ningún poder social, legal o político. Y Faderman afirma que las mujeres utilizaron este aislamiento y esta ausencia de poder.

—Si la resistencia es el proceso que consiste en liberarse de las prácticas discursivas, parecería que el S/M lesbiano sea una de las prácticas que, a primera vista, cabría ser declarada, con mayor legitimidad, práctica de resistencia. En esta medida, ¿pueden estas prácticas y estas identidades ser percibidas como una contestación del discurso dominante?

—Lo que me parece interesante en lo que concierne al S/M lesbiano es que permite desembarazarse de algunos estereotipos de la feminidad que han sido utilizados en el movimiento lesbiano —una estrategia que el movimiento lesbiano había elaborado en el pasado—. Esta estrategia se fundaba en la opresión de la que eran víctimas las lesbianas y el movimiento la utilizaba para luchar contra esta opresión. Pero es posible que hoy estas herramientas, estas armas hayan quedado desfasadas. Está claro que el S/M lesbiano trata de desembarazarse de todos los viejos estereotipos de la feminidad, de las actitudes de rechazo de los hombres, etc.

—En su opinión, ¿qué podemos aprender en lo relativo al poder —y además, también, respecto del placer— de la práctica del S/M que, en el fondo, es la erotización explícita del poder?

—Se puede decir que el S/M es la erotización del poder, la erotización de relaciones estratégicas. Lo que me llama la atención en el S/M es la manera en que difiere del poder social. El poder se caracteriza por el hecho de que constituye una relación estratégica que se ha estabilizado en instituciones. En el seno de las relaciones de poder, la movilidad es, por tanto, limitada, y ciertas fortalezas son muy, pero que muy difíciles, de hacer caer, puesto que han sido institucionalizadas, dado que su influencia es notable en los tribunales de justicia, en los códigos. Esto significa que las relaciones estratégicas entre los individuos se caracterizan por la rigidez.

Al respecto, el juego S/M es muy interesante ya que, aunque sea una relación estratégica, es siempre fluida. Hay papeles, está claro, pero cada cual sabe muy bien que tales papeles pueden ser invertidos. En ocasiones, cuando el juego comienza, uno es el amo y el otro el esclavo y, al final, el que era esclavo ha llegado a ser el amo. O incluso, cuando los papeles son estables, los protagonistas saben muy bien que se trata siempre de un juego: bien porque las reglas son transgredidas, bien porque hay un acuerdo, explícito o tácito, que define ciertas fronteras. Este juego estratégico es muy interesante en tanto que fuente de placer físico. Pero yo no diría que constituya una reproducción, en el interior de la relación erótica, de la estructura del poder. Es una puesta en escena de estructuras del poder mediante un juego estratégico capaz de procurar un placer sexual o físico.

—¿En qué es diferente este juego estratégico en la sexualidad y en las relaciones de poder?

—La práctica del S/M desemboca en la creación del placer, y hay una identidad que va con esta creación. Por eso el S/M es verdaderamente una subcultura. Es un proceso de invención. El S/M es la utilización de una relación estratégica como fuente de placer (de placer físico). No es la primera vez que la gente utiliza las relaciones estratégicas como fuente de placer. En la Edad Media, por ejemplo, existía la tradición del amor cortés, con el trovador, la manera en que se instauraban las relaciones amorosas entre la dama y su amante, etc. Ahí también se trataba de un juego estratégico. Este juego se reencuentra hoy asimismo entre los chicos y las chicas que van a bailar el sábado por la noche. Ponen en escena relaciones estratégicas. Lo interesante es que, en la vida heterosexual, esas relaciones estratégicas preceden al sexo. Existen con el solo fin de obtener el sexo. En el S/M, por el contrario, las relaciones estratégicas forman parte del sexo, como un convenio de placer en el interior de una situación particular.

En un caso, las relaciones estratégicas son relaciones puramente sociales, y el concernido es el ser social; mientras que, en el otro caso, el cuerpo es implicado. Y lo que es particularmente interesan-

[b] Faderman (L.), *Surpassing the Love of Men*, Nueva York, Willian Morrow, 1981.

te es esta transferencia de las relaciones estratégicas, que pasan del ritual del cortejo al plano sexual.

—En una entrevista que mantuvo usted hace uno o dos años, en la revista Gai Pied, *dijo que lo que más descompone a la gente en las relaciones homosexuales no es tanto el acto sexual mismo cuanto la perspectiva de ver desarrollarse las relaciones afectivas fuera de los cuadros normativos.*[c] *Los vínculos y las amistades que se traban son imprevisibles. ¿Considera usted que lo que asusta a la gente es el potencial desconocido del que son portadoras las relaciones homosexuales, o más bien diría que esas relaciones son percibidas como una amenaza directa en contra de las instituciones sociales?*

—Si algo me interesa hoy en día es el problema de la amistad. En el transcurso de los siglos que siguieron a la Antigüedad, la amistad constituyó una relación social muy importante: una relación social en el seno de la cual los individuos disponían de alguna libertad, de cierto tipo de elección (limitada, claro está) y que también les permitía vivir relaciones afectivas muy intensas. La amistad tenía asimismo implicaciones económicas y sociales —el individuo estaba obligado a ayudar a sus amigos, etc.—. Pienso que, en los siglos XVI y XVII desaparece ese género de amistades, por lo menos en la sociedad masculina. Y la amistad empieza a ser otra cosa. A partir del siglo XVI, se encuentran textos que critican explícitamente la amistad, que consideran como algo peligroso.

El ejército, la burocracia, la administración, las universidades, las escuelas, etc. —en el sentido que hoy tienen esas palabras— no pueden funcionar con amistades tan intensas. Considero que en todas estas instituciones se aprecia un esfuerzo considerable por disminuir o minimizar las relaciones afectivas. Tal es el caso, en particular, de las escuelas. Cuando se inauguraron los centros de secundaria, que acogían a centenares de jóvenes muchachos, uno de los problemas fue saber cómo se podían impedir, no sólo, por supuesto, las relaciones sexuales, sino también el que se contrajeran amistades. Sobre este tema de la amistad se pueden estudiar, por ejemplo, la estrategia de las instituciones de jesuitas —los jesuitas comprendieron muy bien que les resultaba imposible suprimir la amistad—. Intentaron, por tanto, utilizar el papel que jugaba el sexo, el amor y la amistad y, a la par, limitarlo. Pienso que ahora, tras haber estudiado la historia de la sexualidad, deberíamos intentar comprender la historia de la amistad o de las amistades. Es una historia extremadamente interesante.

[c] (Trad. cast.: *O.E.*, t. III, «Un placer tan sencillo», págs. 199-201).

Y una de mis hipótesis —y estoy seguro de que se verificará si emprendemos esta tarea— es que la homosexualidad (que entiendo como la existencia de relaciones sexuales entre los hombres) llegó a ser un problema a partir del siglo XVIII. Vemos que llega a serlo con la policía y el sistema jurídico. Y considero que si llegó a ser un problema, un problema social, en esa época, es porque la amistad había desaparecido. En la medida en que la amistad representó algo importante, en tanto que fue socialmente aceptada, nadie se apercibió de que los hombres tenían entre sí relaciones sexuales. Tampoco se podía decir que no las tuvieran en absoluto, pero simplemente eso carecía de importancia. La cosa no tenía ninguna implicación social y el asunto estaba culturalmente aceptado. Que hicieran el amor o que se abrazaran no tenía ninguna importancia. Absolutamente ninguna. Una vez desaparecida la amistad en tanto que relación culturalmente aceptada, se plantea la cuestión: «Pero, ¿qué es lo que hacen, pues, los hombres juntos?». Y precisamente en ese momento apareció el problema. Y en nuestros días, cuando los hombres hacen el amor o tienen relaciones sexuales, esto se percibe como un problema. De hecho, estoy convencido de tener razón: la desaparición de la amistad, en tanto que relación social y el hecho de que la homosexualidad haya sido declarada un problema social, político y médico forma parte del mismo proceso.

—Si el asunto importante, hoy en día, es explorar de nuevo las posibilidades de la amistad, hay que señalar, que, en gran medida, todas las instituciones sociales se hacen para favorecer las amistades y las estructuras heterosexuales, sin tener en cuenta las amistades y las estructuras homosexuales. ¿La verdadera tarea no es, pues, la de instaurar nuevas relaciones sociales, nuevos modelos de valores, nuevas estructuras familiares, etc.? Todas las estructuras y las instituciones que van a la par con la monogamia y la familia tradicional son algo a lo que los homosexuales no tienen fácil acceso. ¿Qué tipo de instituciones debemos comenzar a instaurar a fin, no solamente de defendernos, sino de crear nuevas formas sociales que constituirán una verdadera solución de recambio?

—¿Qué instituciones? Al respecto no tengo ninguna idea precisa. Sin duda, pienso que sería completamente contradictorio aplicar a este fin y a este tipo de amistad el modelo de la vida familiar, o de las instituciones que van a la par con la familia. Pero es verdad que, dado que ciertas relaciones que existen en la sociedad son formas protegidas de vida familiar, se constata que determinadas variantes que no están protegidas son a su vez, a menudo, más ricas,

más interesantes y más creativas que esas relaciones. Pero, naturalmente, son también más frágiles y vulnerables. La cuestión de saber qué tipos de instituciones debemos crear es capital, pero al respecto no puedo aportar ninguna respuesta. Nuestra tarea es, creo, intentar elaborar una solución.

—¿En qué medida queremos, o tenemos necesidad, de que el proyecto de liberación homosexual sea un proyecto que, lejos de contentarse con proponer un recorrido, pretenda abrir nuevos caminos? En otros términos, la concepción que tiene usted de la política sexual, ¿rechaza la necesidad de un programa que preconice la experimentación de nuevos tipos de relaciones?

—Pienso que una de las grandes constataciones que hemos hecho desde la última guerra, es la del fracaso de todos los programas sociales y políticos. Nos hemos dado cuenta de que las cosas no se producen jamás tal como los programas políticos nos las describen y de que los programas políticos siempre, o casi siempre, han conducido, bien sea al abuso, o bien a una dominación política por parte de un bloque, ya sea de los técnicos, de los burócratas u otros. Pero una de las realizaciones de los años sesenta y setenta que considero beneficiosa es que ciertos modelos institucionales han sido experimentados sin programa. Sin programa no quiere decir ciegamente —estando ciegos al pensamiento—. En Francia, por ejemplo, en estos últimos tiempos se ha criticado mucho el hecho de que los diferentes movimientos políticos a favor de la libertad sexual, de las prisiones, de la ecología, etc., no tuvieran programa. Pero, en mi opinión, carecer de programa puede ser, a la vez, útil, muy original y muy creativo, si esto no significa no tener verdadera reflexión sobre lo que pasa o no cuidarse de lo que es imposible.

Desde el siglo XIX, las grandes instituciones políticas y los grandes partidos políticos confiscaron el proceso de la creación política; con esto quiero decir que intentaron dar a la creación política la forma de un programa político, a fin de adueñarse del poder. Pienso que hay que preservar lo que se ha producido en los años sesenta y comienzos de los setenta. En mi opinión, una de las cosas que hay que preservar es la existencia, fuera de los partidos políticos y fuera del programa normal u ordinario, de cierta forma de innovación política, de creación política y de experimentación política. Es un hecho que la vida cotidiana de la gente ha cambiado entre comienzos de los años sesenta y hoy, y mi propia vida ciertamente lo atestigua. Es evidente que este cambio no se lo debemos a los partidos políticos, sino a numerosos movimientos. Tales movimientos

sociales han transformado verdaderamente nuestras vidas, nuestra mentalidad y nuestras actitudes, así como las actitudes y la mentalidad de otras gentes —gentes que no pertenecían a estos movimientos—. Y esto es algo muy importante y muy positivo. Lo repito, las viejas organizaciones políticas tradicionales y normales no son las que han permitido este examen.

27. ESPACIOS DIFERENTES

«Des espaces autres» (conferencia pronunciada en el «Cercle d'études architecturales» de París, el 14 de marzo de 1967), *Architecture, Mouvement, Continuité*, nº 5, octubre de 1984, págs. 46-49. M. Foucault no autorizó la publicación de este texto, escrito en Túnez en 1967, hasta la primavera de 1984.

La gran obsesión del siglo XIX fue, como sabemos, la historia: temas del desarrollo y de la paralización, temas de la crisis y del ciclo, temas de la acumulación del pasado, gran sobrecarga de los muertos, enfriamiento amenazante del mundo. El siglo XIX encontró en el segundo principio de la termodinámica lo esencial de sus recursos mitológicos. La época actual sería más bien quizá la época del espacio. Estamos en la época de lo simultáneo, en la época de la yuxtaposición, en la época de lo próximo y de lo lejano, de lo contiguo, de lo disperso. Estamos en un momento en que el mundo se experimenta, creo, menos como una gran vía que se despliega a través de los tiempos que como una red que enlaza puntos y que entrecruza su madeja. Acaso se podría decir que algunos de los conflictos ideológicos que animan las polémicas actuales se desarrollan entre los piadosos descendientes del tiempo y los encarnizados habitantes del espacio. El estructuralismo, o por lo menos lo que se agrupa bajo este nombre un tanto general, es el esfuerzo por establecer, entre elementos que pueden haber estado repartidos a través de los tiempos, un conjunto de relaciones que los hace aparecer como yuxtapuestos, opuestos, implicados recíprocamente, en pocas palabras, que hace que aparezcan como una especie de configuración. Y a decir verdad, no se trata, con eso, de negar el tiempo, sino que es una determinada manera de tratar lo que se llama tiempo y lo que se llama historia.

Sin embargo, hay que señalar que el espacio que aparece hoy en el horizonte de nuestras inquietudes, de nuestra teoría, de nuestros

sistemas no es una innovación; el espacio mismo, en la experiencia occidental, tiene una historia, y no es posible desconocer el entrecruzamiento fatal del tiempo con el espacio. Sería posible decir, para trazar *grosso modo* esta historia del espacio, que en la Edad Media había un conjunto jerarquizado de lugares: lugares sagrados y lugares profanos, lugares protegidos y lugares por el contrario abiertos y sin defensas, lugares urbanos y lugares campesinos (estaban ahí para la vida real de los hombres); desde el punto de vista de la teoría cosmológica, había lugares supracelestes opuestos al lugar celeste; y, a su vez, el lugar celeste se oponía al lugar terrestre; estaban los lugares donde se encontraban situadas las cosas porque éstas habían sido desplazadas violentamente y los lugares donde, en cambio, las cosas encontraban su emplazamiento y su reposo naturales. Toda esta jerarquía, esta oposición, este entrecruzamiento era lo que constituía algo que se podría llamar muy a grandes rasgos el espacio medieval: espacio de localización.

Este espacio de localización se abrió con Galileo, ya que el verdadero escándalo de la obra de Galileo no es exactamente haber descubierto, haber redescubierto más bien, que la Tierra giraba alrededor del Sol, sino haber constituido un espacio infinito e infinitamente abierto; de tal manera que el lugar de la Edad Media se encontraba de alguna manera disuelto en él: el lugar de una cosa ya no era más que un punto en su movimiento, así como el reposo de una cosa sólo era su movimiento indefinidamente reducido. Dicho de otro modo, a partir de Galileo, a partir del siglo XVII, la extensión sustituye a la localización.

En nuestros días, el emplazamiento sustituye a esa extensión que reemplazaba a la localización. El emplazamiento se define por las relaciones de vecindad entre puntos o elementos; formalmente es posible describirlos como series, árboles, cuadrículas.

Por otro lado, es conocida la importancia de los problemas de emplazamiento en la técnica contemporánea: almacenamiento de la información o de los resultados parciales del cálculo en la memoria de una máquina, circulación de elementos discretos, que resultan aleatorios (sencillamente como los automóviles o, sin ir más lejos, los sonidos de una línea telefónica), localización de elementos, marcados o codificados, en el interior de un conjunto que bien está repartido al azar, o bien clasificado en una clasificación unívoca, o clasificado según una clasificación plurívoca, etc.

De una manera todavía más concreta, el problema del sitio o del emplazamiento se plantea para los hombres en términos de demografía; y este último problema del emplazamiento humano no consiste sólo en saber si habrá bastante sitio para el hombre en el mundo —lo que, al fin y al cabo, es muy importante—, es también el problema de saber qué relaciones de vecindad, qué tipo de almacenamiento, de circulación, de localización, de clasificación de los elementos humanos se deben mantener preferentemente en tal o cual situación para alcanzar tal o cual fin. Estamos en una época en la que el espacio se nos da en la forma de relaciones de emplazamiento.

En cualquier caso, creo que la inquietud de hoy concierne fundamentalmente al espacio, sin duda mucho más que al tiempo; el tiempo no aparece probablemente sino como uno de los juegos de distribución posibles entre los elementos que se reparten en el espacio.

Ahora bien, a pesar de todas las técnicas que lo invisten, a pesar de la red de saber que permite determinarlo o formalizarlo, el espacio contemporáneo no está quizá completamente desacralizado —a diferencia sin duda del tiempo que fue desacralizado en el siglo XIX—. Seguramente ha habido cierta desacralización teórica del espacio (aquella a la que la obra de Galileo dio comienzo), pero acaso no hemos accedido todavía a una desacralización práctica del espacio. Y acaso también nuestra vida está aún dominada por cierto número de oposiciones, que no pueden ser tocadas, contra las que la institución y la práctica no han osado atentar todavía: oposiciones que admitimos como si estuvieran dadas: por ejemplo, entre el espacio privado y el espacio público, entre el espacio de la familia y el espacio social, entre el espacio cultural y el espacio útil, entre el espacio del ocio y el espacio de trabajo; todas estas oposiciones están animadas todavía por una sorda sacralización.

La obra —inmensa— de Bachelard, las descripciones de los fenomenólogos, nos han enseñado que no vivimos en un espacio homogéneo y vacío, sino, por el contrario, en un espacio cargado por completo de cualidades, un espacio tal vez también poblado de fantasmas; el espacio de nuestra percepción primera, el de nuestros sueños, el de nuestras pasiones detentan en sí mismos cualidades intrínsecas; es un espacio ligero, etéreo, transparente, o bien es un espacio oscuro, rocoso, atestado: es un espacio de altura, un espacio de cumbres, o es un espacio de abajo, un espacio del lodo, es un espacio que puede correr como el agua viva o es un espacio que puede estar fijo, coagulado como la piedra o el cristal.

Sin embargo, estos análisis, aunque fundamentales para la reflexión contemporánea, conciernen sobre todo al espacio del adentro. Del espacio del afuera es de lo que ahora quisiera hablar.

El espacio dentro del cual vivimos, por el cual somos atraídos fuera de nosotros mismos, en el que se desarrolla precisamente la erosión de nuestra vida, de nuestro tiempo y de nuestra historia, este espacio que nos carcome y nos surca de arrugas es en sí mismo un espacio heterogéneo. Dicho de otro modo, no vivimos en una especie de vacío, en cuyo interior sería posible situar individuos y cosas. No vivimos en el interior de un vacío coloreado por diferentes tornasoles, vivimos en el interior de un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles unos a otros y no superponibles en absoluto.

Claro está que se podría sin duda emprender la descripción de esos diferentes emplazamientos, buscando cuál es el conjunto de relaciones por el que se define dicho emplazamiento. Por ejemplo, describir el conjunto de relaciones que definen los emplazamientos de paso, las calles, los trenes (un tren es un extraordinario conjunto de relaciones, ya que es algo a través de lo que se pasa, es igualmente algo por lo que se puede pasar de un punto a otro, y asimismo es igualmente algo que pasa). Se podrían describir, mediante el conjunto de relaciones que permiten definirlos, los emplazamientos en los que se para provisionalmente como son los cafés, los cines, las playas. De igual modo se podría definir por su red de relaciones el emplazamiento de reposo, cerrado o semicerrado, que constituye la casa, la habitación, la cama, etc. Pero lo que me interesa, entre todos esos emplazamientos, son algunos de ellos que tienen la curiosa propiedad de estar en relación con todos los demás emplazamientos, pero de tal modo que suspenden, neutralizan o invierten el conjunto de las relaciones que, a través suyo, se encuentran designadas, reflejadas o pensadas. Estos espacios que, por así decirlo, están en relación con todos los demás, y que, sin embargo, contradicen todos los otros emplazamientos, son de dos grandes tipos.

En primer lugar, están las utopías. Las utopías son los emplazamientos sin lugar real. Son los emplazamientos que mantienen con el espacio real de la sociedad una relación general de analogía directa o inversa. Se trata de la misma sociedad perfeccionada o del reverso de la sociedad, pero de cualquier manera estas utopías son espacios fundamental y esencialmente irreales.

Igualmente, y esto ocurre probablemente en cualquier cultura, en cualquier civilización, hay lugares reales, lugares efectivos, lugares diseñados en la misma institución de la sociedad, que son una especie de contraemplazamiento, una especie de utopías efectivamente realizadas en las que los emplazamientos reales, todos

los demás emplazamientos reales que es posible encontrar en el interior de la cultura, están a la vez representados, impugnados e invertidos, son una especie de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque, sin embargo, resulten efectivamente localizables. Ya que son absolutamente distintos a todos los demás emplazamientos que ellos reflejan y de los que hablan, llamaré a estos lugares, en oposición a las utopías, heterotopías; y creo que entre las uto-pías y estos emplazamientos absolutamente distintos, estas heterotopías, habría sin duda una clase de experiencia mixta, medianera, que sería el espejo. Al fin y al cabo el espejo es una utopía, puesto que es un lugar sin lugar. En el espejo me veo donde no estoy, en un espacio irreal que se abre virtualmente tras la superficie; estoy allá lejos, allí donde no estoy, soy una especie de sombra que me da mi propia visibilidad, que me permite mirarme allí donde estoy ausente: utopía del espejo. Pero es igualmente una heterotopía, en la medida en que el espejo existe realmente y en que posee, respecto del sitio que yo ocupo, una especie de efecto de remisión; desde el espejo me descubro ausente en el sitio en que estoy, ya que me veo allá lejos. A partir de esa mirada que en cierto sentido se dirige a mí, desde el fondo de este espacio virtual que está del otro lado del cristal, regreso hacia mí y comienzo a dirigir mis ojos hacía mí mismo y a reconstituirme allí donde estoy; el espejo funciona como una heterotopía en el sentido en que hace que este sitio que ocupo en el momento en que me miro en el cristal sea a la vez absolutamente real, en relación con todo el espacio que lo rodea, y absolutamente irreal, puesto que está obligado, para ser percibido, a pasar por ese punto virtual que está allá lejos.

En cuanto a las heterotopías propiamente dichas, ¿cómo se podrían describir?, ¿qué sentido tienen? Se podría suponer, no digo una ciencia, porque es una palabra demasiado mancillada hoy, sino una especie de descripción sistemática cuyo objeto fuera, en una sociedad dada, el estudio, el análisis, la descripción, la «lectura», como gusta decirse ahora, de esos espacios diferentes, esos otros lugares, una especie de impugnación a la vez mítica y real del espacio en que vivimos; esta descripción se podría llamar heterotopología. Su primer principio es que no hay probablemente una sola cultura en el mundo que no constituya heterotopías. Tenemos ahí una constante de todo grupo humano. Pero las heterotopías toman evidentemente formas que son muy variadas, y tal vez no se encontraría una sola forma de heterotopía que fuese absolutamente universal. Sin embargo, podemos clasificarlas en dos grandes tipos.

En las sociedades llamadas «primitivas» hay cierta clase de heterotopías que yo llamaría heterotopías de crisis, es decir, hay lugares privilegiados, o sagrados, o prohibidos, reservados a los individuos que, en relación con la sociedad y con el medio humano en cuyo interior viven, se encuentran en estado de crisis. Los adolescentes, las mujeres en la época del período, las mujeres de parto, los viejos, etc.

En nuestra sociedad estas heterotopías de crisis no dejan de desaparecer, aunque se encuentren todavía restos de ellas. Por ejemplo, el colegio, con la forma del siglo XIX, o el servicio militar para los mozos han desempeñado ciertamente ese papel, las primeras manifestaciones de la sexualidad viril debían tener lugar precisamente «en otra parte» distinta de la familia. Para las muchachas existía, hasta mediados del siglo XX, una tradición que se llamaba «viaje de novios»; era un tema ancestral. La desfloración de la muchacha no podía tener lugar en «ninguna parte» y, en ese momento, el tren, el hotel del viaje de novios eran de hecho ese lugar de ninguna parte, esta heterotopía sin referencias geográficas.

Pero hoy estas heterotopías de crisis desaparecen y son reemplazadas, creo, por heterotopías que se podrían llamar de desviación: aquellas en las que se sitúa a los individuos cuyo comportamiento se desvía en relación con la media o la norma exigidas. Son las casas de reposo, las clínicas psiquiátricas; son, entendámoslo bien, las prisiones, y sin duda habría que añadir los asilos, que están de alguna manera en el límite de la heterotopía de crisis y de la heterotopía de desviación, ya que, al fin y al cabo, la vejez es una crisis, pero igualmente una desviación, porque en nuestra sociedad en donde el tiempo libre es la regla, la ociosidad constituye una especie de desviación.

El segundo principio de esta descripción de las heterotopías es que, en el curso de su historia, una sociedad puede hacer que una heterotopía que existe y que no ha dejado de existir funcione de una manera muy diferente; en efecto, cada heterotopía tiene un funcionamiento preciso y determinado en el interior de la sociedad, y la misma heterotopía puede, según la sincronía de la cultura en la que se encuentra, tener un funcionamiento u otro.

Tomaré como ejemplo la curiosa heterotopía del cementerio. Ciertamente el cementerio es un lugar distinto con respecto a los espacios culturales ordinarios, es un espacio que, no obstante, está vinculado a todos los emplazamientos en su conjunto de la ciudad o de la sociedad o del pueblo, ya que cada individuo o cada familia tienen parientes en el cementerio. En la cultura occidental, el cementerio ha existido prácticamente siempre. Pero ha sufrido importantes mutaciones. Hasta el final del siglo XVIII, el cementerio estaba situado en el corazón mismo de la ciudad, al lado de la iglesia. Allí existía toda una jerarquía de sepulturas posibles. Estaba el osario en el cual los cadáveres perdían hasta la última huella de individualidad, había algunas tumbas individuales y además había tumbas en el interior de la iglesia. Éstas mismas eran, a su vez, de dos clases. O bien simplemente losas con una inscripción, o bien mausoleos con estatuas. Ese cementerio que se alojaba en el espacio sagrado de la iglesia ha tomado en las civilizaciones modernas un cariz totalmente distinto, y, curiosamente, en la época en que la civilización se ha convertido, como se dice muy toscamente, en «atea», la cultura occidental ha inaugurado lo que se denomina culto de los muertos *(morts)*.

En el fondo, era muy natural que en la época en que se creía efectivamente en la resurrección de los cuerpos y en la inmortalidad del alma no se le haya prestado una importancia capital al despojo mortal. Por el contrario, a partir del momento en que no se está muy seguro de tener un alma o de que el cuerpo resucitará, es preciso quizás prestarle mucha más atención a este despojo mortal, que es finalmente la única huella de nuestra existencia entre el mundo y entre las palabras *(mots)*.[a]

En cualquier caso, a partir del siglo XIX cada cual tuvo derecho a su pequeña caja para su pequeña descomposición personal; pero, por otra parte, solamente a partir del siglo XIX se empezó a poner los cementerios en el límite exterior de las poblaciones. Correlativamente a esta individualización de la muerte y a la apropiación burguesa del cementerio nació una obsesión por la muerte como «enfermedad». Se supone que son los muertos quienes transmiten las enfermedades a los vivos, y que la presencia y la proximidad de los muertos muy cerca de las casas, muy cerca de la iglesia, casi en medio de la calle, es lo que propaga la muerte misma. Este gran tema de la enfermedad esparcida por el contagio de los cementerios persistió hasta finales del siglo XVIII, pero sólo en el transcurso del siglo XIX se procedió a los desplazamientos de cementerios hacia los suburbios. Por tanto, los cementerios ya no constituyen el viento sagrado e inmortal de la ciudad, sino la «otra ciudad», donde cada familia posee su negra morada.

Tercer principio. La heterotopía tiene el poder de yuxtaponer en un solo lugar real varios espacios, varios emplazamientos que son

[a] En el juego entre *morts* (muertos) y *mots* (palabras) resuena una proximidad que incluso haría fecunda una posible errata del original francés. (*N. del ed.*)

por sí mismos incompatibles. Así es como el teatro hace que se sucedan sobre el rectángulo del escenario toda una serie de lugares que son ajenos entre sí; así es como el cine es una sala rectangular muy curiosa, en cuyo fondo, sobre una pantalla de dos dimensiones, se ve proyectarse un espacio de tres dimensiones; pero acaso el ejemplo más antiguo de estas heterotopías, en forma de emplazamientos contradictorios, es el jardín. No hay que olvidar que el jardín, sorprendente creación ahora milenaria, tenía en Oriente significaciones muy profundas y que estaban como superpuestas. El jardín tradicional de los persas era un espacio sagrado que debía reunir en el interior de su rectángulo cuatro partes que representarían las cuatro partes del mundo, con un espacio aún más sagrado que los demás y que era como el meollo, el ombligo del mundo en su mitad (ahí estaban la fuente y el surtidor); y toda la vegetación del jardín se debía repartir dentro de ese espacio, en esta especie de microcosmos. En cuanto a los tapices, eran en origen reproducciones de jardines. El jardín es un tapiz en donde el mundo entero culmina su perfección simbólica y el tapiz es una especie de jardín móvil a través del espacio. El jardín es la más pequeña parcela del mundo y después es la totalidad del mundo. El jardín es, desde lo más profundo de la Antigüedad, una especie de heterotopía, una especie de heterotopía feliz y universalizante (de ahí nuestros jardines zoológicos).

Cuarto principio. Lo más frecuente es que las heterotopías estén ligadas muy a menudo a períodos de tiempo, es decir, que abran lo que se podría denominar, por pura simetría, heterocronías; la heterotopía funciona plenamente cuando los hombres se encuentran en una especie de ruptura absoluta con su tiempo tradicional; por eso, se comprende que el cementerio sea efectivamente un lugar muy heterotópico, puesto que el cementerio comienza con la extraña heterocronía que es, para un individuo, la pérdida de la vida y esta cuasieternidad en la que no deja de disolverse y de borrarse.

De un modo general, en una sociedad como la nuestra, heterotopía y heterocronía se organizan y se disponen de una forma relativamente compleja. Hay, en primer lugar, heterotopías del tiempo que se acumula hasta el infinito, por ejemplo, los museos y las bibliotecas. Museos y bibliotecas son heterotopías en las que el tiempo no deja de amontonarse y de encaramarse a la cima de sí mismo, mientras que en el siglo XVII, incluso hasta finales del mismo, los museos y las bibliotecas eran la expresión de una elección individual. En cambio, la idea de acumularlo todo, la idea de constituir una especie de archivo general, la voluntad de encerrar en un lugar todos los tiempos, todas las épocas, todas las formas, todos los gustos, la idea de constituir un lugar de todos los tiempos que esté por sí mismo fuera del tiempo y sea inaccesible a su mordedura, el proyecto de organizar así una especie de acumulación perpetua e indefinida del tiempo en un lugar que no cambie de sitio, todo eso pertenece a nuestra modernidad. El museo y la biblioteca son heterotopías propias de la cultura occidental del siglo XIX.

Frente a estas heterotopías, que están ligadas a la acumulación del tiempo, hay heterotopías que están vinculadas, por el contrario, al tiempo en lo que éste tiene de más fútil, de más pasajero, de más precario, y eso en forma de fiesta. Ya no son heterotopías eternizantes, sino absolutamente crónicas. Como las ferias, esos maravillosos emplazamientos vacíos al borde de las ciudades, que se pueblan, una o dos veces por año, de barracas, de tenderetes, de objetos heteróclitos, de luchadores, de mujeres-serpiente, de lectoras de la buena ventura. Muy recientemente también se ha inventado una nueva heterotopía crónica: los pueblos de vacaciones; esos pueblos polinesios que ofrecen tres breves semanas de una desnudez primitiva y eterna a los habitantes de las ciudades. Y se verá que, por lo demás, a través de las dos formas de heterotopía, se unen la de la fiesta y la de la eternidad del tiempo que se acumula: las chozas de Djerba están en un sentido emparentadas con las bibliotecas y con los museos, porque al recuperar la vida polinesia se abole el tiempo, pero lo que se recupera también de hecho es todo el tiempo, toda la historia de la humanidad que asciende hasta su fuente como en una especie de gran saber inmediato.

Quinto principio. Las heterotopías suponen siempre un sistema de apertura y de cerrazón que, a la vez, las aísla y las vuelve penetrables. En general, no se accede a un emplazamiento heterotópico como se entra en un molino. O bien se está constreñido en él, es el caso del cuartel y el caso de la prisión, o bien hay que someterse a ritos y a purificaciones. No se puede entrar en él sino es con cierto permiso y una vez realizados cierto número de gestos. Además, hay incluso heterotopías que están consagradas enteramente a estas actividades de purificación, purificación semirreligiosa, semihigiénica, como en los *hammams* musulmanes, o bien purificación puramente higiénica, como en las saunas escandinavas.

Hay otras, por el contrario, que presentan el aspecto de puras y simples aperturas, pero que, por lo general, ocultan curiosas exclusiones; todo el mundo puede entrar en esos emplazamientos heterotópicos, pero, a decir verdad, eso no es más que una ilusión: se cree penetrar y se está, por el hecho mismo de entrar, excluido.

Imagino, por ejemplo, esos famosos cuartos que existían en las grandes haciendas de Brasil y, en general, de América del Sur. La puerta para acceder a dichos aposentos no daba a la parte central donde vivía la familia, y cualquiera que pasaba, cualquier viajero tenía el derecho de empujar aquella puerta y entrar en el cuarto y dormir una noche. Ahora bien, esos aposentos eran de tal forma que el individuo que pasaba a ellos no accedía nunca al corazón mismo de la familia, era absolutamente un huésped de paso, no era verdaderamente el invitado. Este tipo de heterotopía, que ahora prácticamente ha desaparecido en nuestra civilización, acaso se podría encontrar en las famosas habitaciones de los moteles americanos donde uno entra con su coche y con su amante y donde la sexualidad ilegal se encuentra a la vez absolutamente amparada y absolutamente oculta; mantenida aparte, sin que no obstante se la deje al aire libre.

Finalmente, el último rasgo de las heterotopías es que, en relación con el resto del espacio, cumplen una función. Ésta se despliega entre dos polos opuestos. O bien desempeñan el papel de crear un espacio de ilusión que denuncia como más ilusorio aún todo el espacio real, todos esos emplazamientos en cuyo interior la vida humana está compartimentada. Quizás ése es el papel que han desempeñado durante mucho tiempo aquellos famosos burdeles de los que ahora estamos privados. O bien, por el contrario, crean un espacio distinto, otro espacio real, tan perfecto, tan meticuloso, tan bien repartido como a su vez el nuestro está desordenado, mal dispuesto y embrollado. Ésta no sería una heterotopía de ilusión, sino de compensación, y me pregunto si no es un poco así como han funcionado algunas colonias.

En ciertos casos, desde el punto de vista de la organización general del espacio terrestre, éstas desempeñan el papel de heterotopías. Pienso, por ejemplo, en el momento de la primera ola de colonización, en el siglo XVII, en esas sociedades puritanas que los ingleses fundaron en América y que eran lugares diferentes, absolutamente perfectos.

Pienso también en aquellas extraordinarias colonias fundadas por los jesuitas en América del Sur: colonias maravillosas, absolutamente reguladas, en las que la perfección humana estaba efectivamente realizada. Los jesuitas de Paraguay establecieron colonias en las que la existencia estaba repartida según una disposición rigurosa alrededor de una plaza rectangular en cuyo fondo estaba la iglesia; a un lado, el colegio, al otro, el cementerio, y frente a la iglesia se abría una avenida cruzada por otra en ángulo recto; cada familia tenía su pequeña cabaña a lo largo de estos dos ejes, y así se encontraba exactamente reproducido el signo de Cristo. La cristiandad marcaba de ese modo con su signo fundamental el espacio y la geografía del mundo americano.

La vida cotidiana de los individuos no estaba regulada a toque de silbato, sino por la campana. El sueño estaba fijado para todo el mundo a la misma hora, el trabajo empezaba para todos al mismo tiempo; se comía a mediodía y a las cinco; después se acostaban y a medianoche tenía lugar lo que se denominaba la diana conyugal, es decir, al sonar la campana del convento, cada cual cumplía con su deber.

Burdeles y colonias son dos tipos extremos de heterotopías, y si imaginamos que al fin y al cabo el barco es un pedazo flotante de espacio, un lugar sin lugar, que vive por sí mismo, que está cerrado sobre sí y entregado al mismo tiempo al infinito del mar y que, de puerto en puerto, de juerga en juerga, de burdel en burdel, va a las colonias a buscar lo más preciado que ellas guardan en sus jardines, se comprenderá por qué el barco ha sido para nuestra civilización, desde el siglo XVI hasta nuestros días, a la vez no sólo, por supuesto, el mayor instrumento de desarrollo económico (no es de eso de lo que hoy hablo), sino la mayor reserva de imaginación. El navío es la heterotopía por excelencia. En las civilizaciones sin barcos los sueños se secan, en ellas el espionaje reemplaza a la aventura y la policía a los corsarios.

28. LAS TÉCNICAS DE SÍ

«Technologies of the Self» («Les techniques de soi»); Universidad de Vermont, octubre de 1982, en Hutton (P. H.), Gutman (H.) y Martin (L. H.) (comps.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Anherst, University of Massachusetts Press, 1988, págs. 16-49.

I

Cuando comencé a estudiar las reglas, los deberes y las prohibiciones de la sexualidad y los procedimientos y las restricciones con las que se la asocia, mi interés no se centró simplemente en los actos que estaban permitidos y prohibidos, sino también en los sentimientos representados, los pensamientos y los deseos que se podían suscitar, la inclinación a escudriñar en sí mismo todo sentimiento oculto, todo movimiento del alma, todo deseo disfrazado bajo formas ilusorias. Hay una sensible diferencia entre los impedimentos que atañen a la sexualidad y el resto de las formas de prohibición. Al contrario de las otras prohibiciones, las prohibiciones sexuales están ligadas a la obligación de decir la verdad sobre sí mismo.

Se me podrán objetar un par de hechos: en primer lugar, que la confesión ha desempeñado un papel importante en las instituciones penales y religiosas en lo que se refiere a todos los pecados, y no sólo a los de la carne. Pero la tarea que incumbe al individuo de analizar su deseo sexual es siempre más importante que la de analizar cualquier otro tipo de pecado.

Soy también consciente de una segunda objeción: que el comportamiento sexual está, más que cualquier otro, sometido a reglas muy estrictas de secreto, de decencia y de modestia, de tal modo que la sexualidad está ligada, de manera singular y compleja al mismo tiempo, tanto a la prohibición verbal como a la obligación de decir la verdad; de esconder lo que se hace, como de describir lo que se es.

La asociación de la prohibición y de una fuerte conminación a hablar es un rasgo constante de nuestra cultura. El tema de la renuncia a la carne está ligado a la confesión del monje al abad, al hecho de que el monje confíe al abad todos los pensamientos que ocupan su espíritu.

He concebido un proyecto bastante peculiar: no ya el estudio de la evolución del comportamiento sexual, sino más bien otro, histórico, el del vínculo que se ha establecido entre la obligación de decir la verdad y las prohibiciones que recaen sobre la sexualidad. Me he preguntado a qué tipo de desciframiento de sí mismo se ha visto forzado el sujeto, en lo que se refiere a lo que estaba prohibido. Se trata de una cuestión que se interroga por la relación entre el ascetismo y la verdad.

Max Weber ha planteado la siguiente cuestión: si se desea adoptar un comportamiento racional y regular su acción de acuerdo con principios verdaderos, ¿a qué parte de sí mismo se debe renunciar? ¿Qué ascetismo se cobra la razón? ¿A qué tipo de ascetismo se debe someter? Por mi parte, he planteado la cuestión inversa: ¿cómo ciertos tipos de saber sobre sí han llegado a ser el precio que pagar por ciertas formas de prohibición? ¿Qué se debe conocer de sí para aceptar la renuncia?

Mi reflexión me ha conducido de este modo a la hermenéutica de las técnicas de sí en la práctica pagana, y después en la práctica cristiana de los primeros tiempos. He encontrado ciertas dificultades en este estudio, dado que estas prácticas no son muy conocidas. En primer lugar, el cristianismo siempre se ha interesado más en la historia de sus creencias que en la de sus prácticas efectivas. En segundo lugar, este tipo de hermenéutica, al contrario que la hermenéutica textual, no se ha organizado nunca en un cuerpo de doctrinas. En tercer lugar, se ha producido una confusión entre la hermenéutica de sí y las teologías del alma —la concupiscencia, el pecado y la pérdida de la gracia—. En cuarto lugar, una hermenéutica de sí se ha difundido en toda la cultura occidental, infiltrándose mediante numerosos canales e integrándose en diversos tipos de actitudes y de experiencias, de modo que es difícil aislarla y distinguirla de nuestras experiencias espontáneas.

Contexto del estudio

Mi objetivo desde hace veinticinco años es bosquejar una historia de las diferentes maneras en que los hombres, en nuestra cultura, elaboran un saber sobre sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y criminología. Lo esencial no es tomar ese saber como un valor ya acuñado, sino analizar esas pretendidas ciencias como «juegos de verdad» que están ligados a técnicas específicas que los hombres utilizan para comprender quiénes son.

En el contexto de esta reflexión, se trata de ver que esas técnicas se reparten en cuatro grandes grupos, en los que cada uno representa una matriz de la razón práctica: 1) las técnicas de producción gracias a las cuales podemos producir, transformar y manipular objetos; 2) las técnicas de sistemas de signos, que permiten la utilización de signos, de sentidos, de símbolos o de la significación; 3) las técnicas de poder que determinan la conducta de los individuos, les someten a ciertos fines o a la dominación y objetivan al sujeto; 4) las técnicas de sí, que permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad.

Aunque cada uno de estos cuatro tipos de técnicas está asociado a una forma definida de dominación, no es usual que funcionen por separado. Cada tipo implica modos concretos de educación y de transformación de los individuos, en la medida en que, evidentemente, no sólo se trata de adquirir determinadas aptitudes, sino también de adquirir ciertas actitudes. He querido describir a la par la especificidad de estas técnicas y su interacción constante. Por ejemplo, la relación entre la manipulación de los objetos y la dominación aparece claramente en *El capital* de Karl Marx, en el que cada técnica de producción exige una modificación de la conducta individual y, por tanto, no sólo aptitudes, sino también actitudes.

Los dos primeros tipos de técnicas se aplican en general al estudio de las ciencias y de la lingüística. Las otras dos restantes —las técnicas de dominación y las técnicas de sí— han retenido de modo prioritario mi atención. He querido hacer una historia de la organización del saber tanto en lo relativo a la dominación como en lo que atañe al sí mismo. Por ejemplo, he estudiado la locura no en función de los criterios de las ciencias formales, sino a fin de mostrar qué tipo de gestión de los individuos ha llegado a hacer posible este discurso dentro y fuera de los asilos. Llamo «gubernamentalidad» a la confluencia entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí mismo.

Tal vez he insistido demasiado en las técnicas de dominación y de poder. Me intereso cada vez más en la interacción que se opera entre uno mismo y los demás, y en las técnicas de dominación indi-

vidual, en el modo de acción que un individuo ejerce sobre sí mismo a través de las técnicas de sí.

LA EVOLUCIÓN DE LAS TÉCNICAS DE SÍ

Me gustaría esbozar aquí la evolución de la hermenéutica de sí dentro de dos contextos diferentes, pero históricamente contiguos: 1) la filosofía grecorromana de los dos primeros siglos del comienzo del Imperio romano; 2) la espiritualidad cristiana y los principios monásticos tal como se desarrollan en los siglos IV y V, durante el Bajo Imperio.

Por otra parte, deseo abordar el sujeto, no simplemente desde un punto de vista retórico, sino también en relación con un conjunto de prácticas de la Antigüedad tardía. Entre los griegos, tales prácticas adoptaron la forma de un precepto: *epimeleîsthai sautoû*, es decir «ocuparse de sí», tener «cuidado de sí», «preocuparse, cuidarse de sí».

Para los griegos, este precepto del «cuidarse de sí» figuraba como uno de los grandes principios de las ciudades, una de las grandes reglas de conducta de la vida social y personal, uno de los fundamentos del arte de vivir. Se trata de una noción que hoy ha perdido para nosotros su fuerza y se ha apagado. Cuando se pregunta: «¿Cuál es el principio moral que domina toda la filosofía de la Antigüedad?», la respuesta inmediata no es «ocuparse de sí mismo» sino el principio délfico, *gnôthi seautón*, «conócete a ti mismo».

Sin duda, nuestra tradición filosófica ha insistido demasiado sobre este último principio y ha olvidado el primero. El principio délfico no era una máxima abstracta ante la vida; era un consejo técnico, una regla que cabía observar para la consulta del oráculo. «Conócete a ti mismo» significaba: «No creas que eres un dios». Otros comentaristas ofrecen al respecto la interpretación siguiente: «Conoce bien cuál es la naturaleza de tus preguntas antes de consultar el oráculo».

En los textos griegos y romanos, la conminación a conocerse a sí mismo está siempre asociada a este otro principio del cuidado de sí, y esa necesidad de cuidarse de sí hace posible la aplicación de la máxima délfica. Esta idea, implícita en toda la cultura griega y romana, llega a ser explícita a partir del *Alcibíades I* de Platón.[a] En los diálogos socráticos, en Jenofonte, Hipócrates, y en la tradición neoplatónica, que comienza con Albino, el individuo se debía ocupar de sí mismo. Es preciso ocuparse de sí antes de poner en práctica el principio délfico. El segundo principio se subordina al primero. Propongo al respecto tres o cuatro ejemplos.

[a] Platón, *Alcibíades I* o *Sobre la naturaleza del hombre*, en *Diálogos*, t. VII, Madrid, Gredos, 1992, págs. 16-86. Llamado el *Primer Alcibíades* para distinguirlo del diálogo *Sobre la plegaria* o *Segundo Alcibíades*.

En la *Apología*, de Platón, Sócrates se presenta a sus jueces como un maestro de la *epiméleia heautoû*.[b] Os «preocupáis sin vergüenza de adquirir riquezas, fama y honores», les dice, pero no os ocupáis de vosotros mismos, no tenéis ningún cuidado de «la sabiduría, la verdad y la perfección del alma». Por el contrario, él, Sócrates, vela por los ciudadanos, asegurándose de que se cuidan de sí mismos.

Sócrates dice tres cosas importantes que tienen que ver con la manera en que se invita a los demás a ocuparse de sí mismos: 1) su misión le ha sido confiada por los dioses y no la abandonará hasta el último suspiro; 2) no exige ninguna recompensa por esta tarea; es desinteresada; la cumple por bondad; 3) su misión es útil para la ciudad —más útil que la victoria militar de los atenienses en Olimpia—, porque al enseñar a los hombres a ocuparse de sí mismos, les enseña a ocuparse de la ciudad.

La misma idea y la misma formulación se encuentra ocho siglos más tarde en el *De virginitate* de Gregorio de Nisa, pero en un sentido completamente diferente.[c] Éste no piensa en el movimiento que conduce al individuo a ocuparse de sí mismo y de la ciudad, sino en aquel mediante el cual el individuo renuncia al mundo y al matrimonio, se desprende de la carne y, con la virginidad del corazón y del cuerpo, recobra la inmortalidad de que había sido privado. Al comentar la parábola del dracma (Luc., XV, 8-10) Gregorio exhorta al hombre a iluminar su lámpara y a registrar la casa, hasta que descubra en ella el dracma luciendo en la sombra. A fin de reencontrar la eficacia que Dios ha impreso en el alma humana y que el cuerpo ha empañado, el hombre se debe ocupar de sí mismo y registrar cada rincón de su alma.

La filosofía antigua y el ascetismo cristiano se sitúan, como vemos, bajo el mismo signo: el del cuidado de sí. La obligación de conocerse es uno de los elementos centrales del ascetismo cristiano. Entre estos dos extremos —Sócrates y Gregorio de Nisa—, cuidarse de sí mismo constituye no solamente un principio, sino también una práctica constante.

[b] Platón, *Apología*, 29e, en *Diálogos*, t. I, Madrid, Gredos, 1981, pág. 166.
[c] Gregorio de Nisa, *Traité de la virginité*, XII, 3, 301c-302c, París, Cerf, nº 119, 1966, págs. 411-417.

Consideremos otros dos ejemplos: el primer texto epicúreo que sirvió de manual de moral fue la *Carta a Meneceo*.[d] Epicuro escribe que nunca es ni demasiado pronto ni demasiado tarde para ocuparse del propio alma. Se debe filosofar cuando se es joven, pero también cuando se es viejo. Es una tarea que uno ha de proseguir durante toda su vida. Los preceptos que regulan la vida cotidiana se organizan en torno al cuidado de sí, a fin de ayudar a cada miembro del grupo en la tarea común de la salvación.

Otro ejemplo nos viene de un texto alejandrino, el *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría.[e] El autor describe un grupo oscuro, enigmático, que se halla en la periferia de la cultura helenística y de la cultura hebraica: los *therapeutae*, que dan muestras de una gran religiosidad. Es una comunidad austera, que se consagra a la lectura, a la meditación terapéutica, a la oración colectiva e individual, y a la que gusta encontrarse para un banquete espiritual (*agápe*, «festín»). Estas prácticas tienen su origen en esta tarea principal que es el cuidado de sí.

Tal es el punto de partida de un posible análisis del cuidado de sí en la cultura antigua. Me gustaría analizar la relación entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí, la relación existente, en la tradición grecorromana y en la tradición cristiana, entre la preocupación que el individuo tiene de sí mismo y el excesivamente famoso «conócete a ti mismo». Del mismo modo que existen diferentes formas de cuidado, existen diferentes formas de sí.

Resumen

Hay varias razones que explican que el «conócete a ti mismo» haya eclipsado al «ocúpate de ti mismo». La primera es que los principios morales de la sociedad occidental han sufrido una profunda transformación. Experimentamos la dificultad de fundar una moral religiosa y de principios austeros en un precepto que plantea que debemos ocuparnos de nosotros mismos más que de cualquier otra cosa. Estamos inclinados, además, a considerar el cuidado de sí como algo inmoral, como un medio de escapar a todas las reglas posibles. Somos herederos de la moral cristiana, que hace de la renuncia de sí la condición de la salvación. Paradójicamente, conocerse a sí mismo ha constituido un medio de renunciar a sí.

[d] Epicuro, *Carta a Meneceo*, en *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 1995, págs. Véase también Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres*, Barcelona, Iberia, 1962, 2 vols., t. II, págs. 223-233.

[e] Filón de Alejandría, *Sobre la vida contemplativa*, XXXXVI, en *Obras completas*, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1976.

Somos también herederos de una tradición secular que ve en la ley externa el fundamento de la moral. ¿Cómo, por tanto, el respeto que se tiene para consigo puede constituir la base de la moral? Somos los herederos de una moral social que funda las reglas de un comportamiento aceptable en las relaciones con los demás. Si la moral establecida constituye, desde el siglo XVI, el objeto de una crítica, es en nombre de la importancia del reconocimiento y del conocimiento de sí. Por tanto, es difícil imaginar que el cuidado de sí pueda ser compatible con la moral. «Conócete a ti mismo» ha eclipsado a «ocúpate de ti mismo», dado que nuestra moral, una moral del ascetismo, no ha dejado de decir que el sí mismo era la instancia que se podía rechazar.

La segunda razón es que, en la filosofía teórica que va de Descartes a Husserl, el conocimiento de sí (el sujeto pensante) ha adquirido una importancia cada vez mayor, en tanto que primer jalón de la teoría del saber.

En resumen, ha habido una inversión de la jerarquía de los dos principios de la Antigüedad, «ocúpate de ti» y «conócete a ti mismo». En la cultura grecorromana, el conocimiento de sí se presentó como la consecuencia del cuidado de sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental.

II

En el *Alcibíades I* de Platón se encuentra la primera elaboración filosófica del cuidado de sí que deseo examinar. La fecha de redacción de este texto es incierta, y es posible que estemos ante un diálogo platónico apócrifo. Mi intención no es estudiar las fechas, sino indicar las principales características del cuidado de sí que se hallan en el centro del diálogo.

Los neoplatónicos de los siglos III y IV mostraron qué significación convenía atribuir a este diálogo y qué importancia tenía en la tradición clásica. Querían transformar los diálogos de Platón en una herramienta pedagógica y hacer de ellos la matriz del saber enciclopédico. Desde su punto de vista, figuraba como el primer diálogo de Platón —el primero que era preciso leer, el primero que había que estudiar—. Era, en definitiva, el *arché*. En el siglo II, Albino declaró que todo joven dotado que quisiera mantenerse al margen

de la política y practicar la virtud debía estudiar el *Alcibíades*.[f] Este diálogo constituye, por tanto, un punto de partida que nos suministra el programa de toda la filosofía platónica. En ella el primer principio es: «Ocúpate de ti mismo». Me gustaría analizar el cuidado de sí en el *Alcibíades* en función de tres grandes interrogantes.

1. ¿Cómo se introduce esta cuestión en el diálogo? ¿Cuáles son las razones que conducen a Alcibíades y a Sócrates a esta noción del cuidado de sí?

Alcibíades está a punto de comenzar su vida pública y política. Quiere dirigirse al pueblo y ser todopoderoso en la ciudad. No está satisfecho de su estatus tradicional, de los privilegios que le confieren su nacimiento y su herencia. Quiere adquirir un poder personal y ejercerlo sobre los demás, tanto dentro como fuera de la ciudad. En este punto de intersección y de transformación, Sócrates interviene y declara su amor por Alcibíades. Alcibíades no puede ser el amado: debe llegar a ser el amante. Debe adoptar una participación activa en el juego de la política y en el juego del amor. Se elabora así una dialéctica entre el discurso político y el discurso erótico. Para Alcibíades, la transición se opera de manera específica, tanto en lo que se refiere a la política cuanto en lo que concierne al amor.

El vocabulario político y erótico de Alcibíades deja aparecer una ambivalencia. Cuando era adolescente, Alcibíades era deseable, y una multitud de admiradores se agolpaba a su alrededor, pero ahora que su barba empieza a crecer, sus pretendientes desaparecen. En tiempos de su esplendor los había rechazado a todos, puesto que quería ser dominante, y no dominado. Cuando era joven, rechazaba dejarse dominar, pero, en la actualidad, quiere dominar a los demás. Es el momento en que aparece Sócrates, que tiene éxito allí donde los demás han fracasado: va a forzar a Alcibíades a someterse, pero de una manera diferente. Alcibíades y Sócrates hacen un pacto: Alcibíades se someterá a su amante, Sócrates, no en el sentido de una sumisión física, sino de una sumisión espiritual. La ambición política y el amor filosófico encuentran su punto de intersección en el «cuidado de sí».

2. En semejante relación, ¿por qué Alcibíades se debe ocupar de sí mismo y por qué Sócrates se preocupa de este cuidado de Alcibíades? Sócrates pregunta a Alcibíades sobre sus capacidades

[f] Albinus, *Prologos*, 5 (citado en Festugière, (A. J.), *Études de philosophie grecque*, París, Vrin, 1971, pág. 536).

personales y sobre la naturaleza de su ambición. ¿Conoce el sentido de la regla jurídica, de la justicia y de la concordia? Evidentemente, Alcibíades lo ignora por completo. Sócrates le exhorta a que compare su educación con la de sus rivales, los reyes de Persia y de Lacedemonia. Los príncipes de Persia y de Lacedemonia tienen como maestros a la Sabiduría, a la Justicia, a la Templanza y al Valor. A su lado, la educación de Alcibíades se parece a la de un viejo esclavo ignorante. Al no conocer todas estas cosas, Alcibíades no puede aplicarse al saber. Pero, según Sócrates, no es demasiado tarde. Para triunfar —adquirir la *téchné*— Alcibíades debe proponérselo, debe ocuparse de sí mismo. Pero Alcibíades ignora a qué debe entregarse. ¿Cuál es ese saber que quiere adquirir? El desconcierto y la confusión le embargan. Sócrates le anima a que no pierda valor.

La primera aparición de la expresión *epimeleîsthai sautoû* la encontramos en 127d. El cuidado de sí remite siempre a un estado político y erótico activo. *Epimeleîsthai* expresa algo mucho más serio que el simple hecho de prestar atención. Esta noción implica diferentes aspectos —cuidarse de sus posesiones y de su salud, por ejemplo—. Es siempre una actividad real y no simplemente una actitud. La expresión se aplica a la actividad del granjero que se ocupa de sus campos, vigila su rebaño y cuida de su granja; al trabajo del rey, que vela por la ciudad y sus miembros; al culto de los antepasados y de los dioses; en medicina, la expresión remite a los cuidados que se ofrece a los enfermos. Resulta significativo que en el *Alcibíades* el cuidado de sí esté directamente ligado a la idea de una pedagogía defectuosa —una pedagogía que concierne a la ambición política y en un momento particular de la vida.

3. El resto del texto está dedicado a un análisis de esta noción de *epimeleîsthai*, del cuidado que se tiene de sí mismo. Dos cuestiones orientan el análisis: ¿qué es ese sí del que hay que ocuparse? y ¿en qué consiste ese cuidado?

En primer lugar, ¿qué es el sí (129d)? «Sí» es un pronombre reflexivo, cuya significación es doble. *Autó* quiere decir «lo mismo», pero remite también a la noción de identidad. Este segundo sentido permite pasar de la cuestión «¿qué es este sí?» a la cuestión «¿a partir de qué fundamento encontraré mi identidad?».

Alcibíades intenta encontrar el sí mismo a través de un movimiento dialéctico. Cuando uno se ocupa del cuerpo, se ocupa de sí. El sí no es reductible al vestido, ni a los instrumentos ni a las posesiones. Se ha de buscar en el principio que permite hacer uso de tales instrumentos, un principio que no pertenece al cuerpo, sino al

alma. Hay que inquietarse por el alma —tal es la principal actividad del cuidado de sí—. El cuidado de sí es cuidado de la actividad y no cuidado del alma en tanto que sustancia.

La segunda cuestión es ésta: ¿cómo hemos de ocuparnos de este principio de actividad, cómo ocuparnos del alma?, ¿en qué consiste este cuidado? Es preciso saber en qué consiste el alma. El alma no se puede conocer a menos que se observe en un elemento similar, un espejo. El alma debe contemplar el elemento divino. En esta contemplación del elemento divino el alma descubrirá las reglas susceptibles de fundar un comportamiento y una acción política justos. El esfuerzo que conlleva el alma para conocerse es el principio sobre el que se puede fundar el acto político justo, y Alcibíades será un buen político en la medida en que contemple su alma en el elemento divino.

Con frecuencia, la discusión gravita en torno al principio délfico «conócete a ti mismo» y se expresa en estos términos. Ocuparse de sí consiste en conocerse a sí mismo. El conocimiento de sí llega a ser el objeto de la búsqueda del cuidado de sí. El cuidado de sí y la actividad política se entrelazan. El diálogo termina cuando Alcibíades comprende que se debe ocupar de sí mismo examinando su alma.

Este texto, uno de los primeros de Platón, aclara el trasfondo histórico sobre el que se inserta la exhortación a ocuparse de sí mismo; inaugura también cuatro grandes problemas que no dejarán de aparecer en la Antigüedad, aunque las soluciones propuestas difieran a menudo de las que ofrece el *Alcibíades*.

En primer lugar, se halla el problema de la relación entre el cuidado de sí y la actividad política. Hacia finales del período helenístico y del Imperio, la cuestión es: ¿cuándo es preferible apartarse de la actividad política para ocuparse de sí?

En segundo lugar, está el problema de la relación entre el cuidado de sí y la pedagogía. Para Sócrates, ocuparse de sí es el deber de un joven, pero más tarde, a lo largo del período helenístico, cuidarse de sí vendrá a ser el deber permanente de toda una vida.

En tercer lugar, se encuentra el problema de la relación entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí. Platón concede la prioridad al precepto délfico «conócete a ti mismo». Este privilegio otorgado al «conócete a ti mismo» caracteriza a todos los platónicos. Más tarde, en el transcurso de los períodos helenístico y grecorromano, el privilegio se invertirá. El acento se situará no en el conocimiento de sí, sino en el cuidado de sí —y este último llegará a ser autónomo e incluso se impondrá como primer problema filosófico.

En cuarto lugar se halla el problema de la relación entre el cuidado de sí y el amor filosófico, o la relación con un maestro.

Durante el período helenístico y bajo el Imperio, la noción socrática del «cuidado de sí» llega a ser un tema filosófico común y universal. Epicuro y sus seguidores, los cínicos, ciertos estoicos como Séneca, Rufo y Galeno, todos ellos reconocen el «cuidado de sí». Los pitagóricos ponen el acento en la idea de una vida comunitaria ordenada. Este tema del cuidado de sí no constituye un consejo abstracto, sino una actividad extensa, una red de obligaciones y de servicios que el individuo debe satisfacer para con el alma. Siguiendo al propio Epicuro, los epicúreos piensan que nunca es demasiado tarde para ocuparse de sí. Los estoicos declaran que hay que estar atento a uno mismo, «retirarse en sí mismo y permanecer allí». Luciano parodia esta idea.[g] El cuidado de sí es una actividad de lo más habitual y está en el origen de la rivalidad que opone a los retóricos con los que se vuelven hacia sí mismos, en particular, sobre la cuestión del papel del maestro.

Queda claro que hubo charlatanes. Pero algunos se tomaron la cosa en serio. Generalmente se reconocía que la reflexión, al menos durante un período breve, era algo beneficioso. Plinio aconseja a un amigo reservar algunos minutos al día, o tomar algunas semanas o meses, para retirarse dentro de sí. Se trata de un ocio activo —se estudia, se lee, se prepara uno para los reveses de la fortuna o para la muerte—. Es a la vez una meditación y una preparación.

En esta cultura del cuidado de sí la lectura también es importante. Entre las tareas que define el cuidado de sí, está la de tomar notas sobre sí mismo —que se podrán releer— escribir tratados o cartas a los amigos, para ayudarles, y conservar los cuadernos a fin de reactivar para sí mismo las verdades de que se tiene necesidad. Las cartas de Sócrates son un ejemplo de este ejercicio de sí.

A la cultura oral se le concede el primer lugar en la vida política tradicional. De ahí la importancia de la retórica. Pero el desarrollo de las estructuras administrativas y de la burocracia bajo el Imperio aumentó el número de escritos y la importancia de la escritura en la esfera política. En los escritos de Platón, el diálogo cede su lugar a un pseudodiálogo literario. Sin embargo, durante el período helenístico prevalece la escritura y el verdadero diálogo encuentra su campo de expresión en la correspondencia. En adelante, ocuparse de sí va acompañado de una constante actividad de escritura. No

[g] Luciano, *Hermótimo o sobre las sectas*, en *Obras*, t. IV, Madrid, Gredos, 1992, págs. 24-89, véanse esp. págs. 76 y sigs.

se trata ni de un rasgo moderno nacido de la Reforma ni de un producto del romanticismo; es una de las tradiciones más antiguas de Occidente —una tradición ya establecida, ya profundamente enraizada cuando Agustín comienza a escribir sus *Confesiones*.[h]

El nuevo cuidado de sí implica una nueva experiencia de sí. Se puede ver qué forma adopta esta nueva experiencia en los siglos I y II, en los que la introspección llega a ser cada vez más personalizada. Se vinculan estrechamente la escritura y la vigilancia. Se prestan atención a los matices de la vida, a los estados del alma y a la lectura, y el acto de escribir intensifica y profundiza la experiencia de sí. Se abre todo un campo de experiencias que no existía con anterioridad.

Se puede comparar a Cicerón con el Séneca filósofo o con Marco Aurelio. Encontramos, por ejemplo, en Séneca y Marco Aurelio, una atención meticulosa a los detalles de la vida cotidiana, a los movimientos del espíritu, al análisis de sí. Todos los elementos característicos del período Imperial se encuentran presentes en la carta de Marco Aurelio a Frontón (144-145 d.C.).[i]

Esta carta nos ofrece una descripción de la vida cotidiana. Todos los detalles del cuidado de sí están presentes, cualquier cosa sin importancia que Marco Aurelio haya hecho. Cicerón se limita a relatar los acontecimientos esenciales, pero en la carta de Marco Aurelio los detalles tienen la importancia de que representan al sujeto —lo que ha pensado, la manera en que ha experimentado las cosas.

La relación entre cuerpo y alma es también interesante. Para los estoicos el cuerpo no era tan importante, pero Marco Aurelio habla de sí mismo, de su salud, de lo que ha comido, de su dolor de garganta. Estas indicaciones caracterizan bien a las claras la ambigüedad que se vincula al cuerpo en este cultivo de sí. Teóricamente, dicho cultivo se orienta hacia las almas, pero todo cuanto se refiere al cuerpo cobra una importancia considerable. En Plinio y Séneca, la hipocondría es un rasgo esencial. Se retiran a una casa de campo. Tienen ocupaciones intelectuales pero también rurales. Comen y participan en los quehaceres de los campesinos. Si el retiro al campo es tan importante en esta carta es porque la naturaleza ayuda al individuo a reencontrar el contacto consigo mismo.

[h] Agustín redacta sus *Confesiones* entre el 397 y el 401. En *Obras Completas*, t. II, Madrid, B.A.C., 1974.

[i] Marco Aurelio, *Lettres à Fronton*, en *Pensées*, París, Charpentier et Fasquelle, carta XXXIX, págs. 391-393.

Entre Marco Aurelio y Frontón también hay relación amorosa, una relación que se establece entre un joven de veinticuatro años y un hombre de cuarenta. El *Ars erótica* constituye uno de los temas de la discusión. En esta época , el amor homosexual era importante y dicho tema se volverá a encontrar en la vida monástica cristiana.

Por último, en las líneas finales se halla una alusión al examen de conciencia que se practica al acabar el día. Marco Aurelio se va a acostar y examina su cuaderno, a fin de comprobar si lo que ha hecho se corresponde con lo que había previsto hacer. La carta es la transcripción de este examen de conciencia. Es el recuerdo de lo que el individuo ha hecho y no de lo que ha pensado. En esto difiere la práctica de los períodos helenístico e imperial de la práctica monástica más tardía. También en Séneca lo que se transcriben son exclusivamente actos y no pensamientos. Ahora bien, nos encontramos aquí ante una prefiguración de la confesión cristiana.

Esta clase de epístolas pone en evidencia un aspecto completamente particular de la filosofía de la época. El examen de conciencia comienza con la escritura de cartas como ésta. La escritura de un diario vendrá más tarde. Nace en la época cristiana y subraya esencialmente la noción de combate del alma.

III

En mi comentario del *Alcibíades* de Platón he aislado tres temas principales: en primer lugar, la relación entre el cuidado de sí y el cuidado de la vida política; a continuación, la relación entre el cuidado de sí y la idea de una educación defectuosa; finalmente, la relación entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí. Cuando vimos en el *Alcibíades* el estrecho vínculo existente entre el «ocuparse de sí» y el «conocerse a sí mismo», el primer precepto acabó por asimilarse al segundo.

Estos tres temas, los encontramos en Platón, pero también a lo largo de todo el período helenístico y, cuatro o cinco siglos más tarde, en Séneca, Plutarco, Epicteto y tantos otros. Si los problemas continúan siendo los mismos, las soluciones propuestas y los temas desarrollados difieren de las significaciones platónicas e incluso en ocasiones se oponen a ellas.

En primer lugar, en la época helenística y bajo el imperio, ocuparse de sí no constituye solamente una preparación para la vida política. Ocuparse de sí llega a ser un principio universal. Hay que apartarse de la política para ocuparse mejor de sí mismo.

En segundo lugar, ocuparse de sí mismo no es simplemente una obligación que incumbe a los jóvenes cuidadosos de su educación, es una manera de vivir que concierne a cada cual a lo largo de toda su vida.

En tercer lugar, incluso si el conocimiento de sí desempeña un papel importante en el conocimiento de sí, otros tipos de relación se encuentran también implicados.

Me gustaría comentar brevemente los dos primeros puntos: la universalidad del cuidado de sí en tanto que es independiente de la vida política, y el cuidado de sí como deber permanente de toda una vida.

1. El modelo pedagógico de Platón es sustituido por un modelo médico. El cuidado de sí no es otra forma de pedagogía; debe constituir un cuidado médico permanente. El cuidado médico permanente es uno de los rasgos esenciales del cuidado de sí. Hay que llegar a ser el médico de sí mismo.

2. Puesto que cuidarse de sí debe ser la tarea de toda una vida, el objetivo ya no es prepararse para la vida de adulto o para otra vida, sino prepararse para un cumplimiento total: la vida. Dicho cumplimiento llega a ser total en el instante que precede a la muerte. Esta idea de una proximidad dichosa de la muerte —la vejez como plena culminación— constituye una inversión de los valores de los griegos que se vinculan tradicionalmente a la juventud.

3. Están, finalmente, las diferentes prácticas que el cultivo de sí ha engendrado, y la relación que se ha establecido entre dichas prácticas y el conocimiento de sí.

En el *Alcibíades*, el alma está en relación especular con ella misma —una relación que está ligada al concepto de memoria y justifica la existencia del diálogo como método que permite descubrir la verdad que habita el alma—. Pero entre la época de Platón y la época helenística se modifica la relación entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí. Se alumbran dos perspectivas.

En el seno de los movimientos que amenazan la filosofía estoica bajo el imperio se perfilan una nueva concepción de la verdad y de la memoria, así como otro método de autoexamen. Lo que desaparece en primer lugar es el diálogo, mientras que se instaura una nueva relación pedagógica cuya importancia va incrementándose gradualmente; se trata de un nuevo juego pedagógico, en el que el maestro/profesor habla sin plantear cuestiones, y el discípulo no responde: debe escuchar y guardar silencio. En la cultura pitagórica, los alumnos debían permanecer en silencio durante cinco años; así era la regla pedagógica. No planteaban ninguna cuestión ni hablaban durante la lección, sino que se ejercitaban en el arte de escuchar. Era la condición indispensable para adquirir la verdad. Esta tradición se instauró en la época imperial, en la que la cultura platónica del diálogo cede su lugar a un cultivo del silencio y del arte de escuchar.

Quien desee aprender el arte de escuchar ha de leer el tratado de Plutarco sobre el arte de escuchar conferencias (*Perì toû akoúein*).[j] Al comienzo de su tratado, Plutarco declara que, una vez transcurridos sus años de escuela, el hombre debe aprender a escuchar el *lógos* a lo largo de toda su vida adulta. El arte de escuchar es capital para quien quiera participar de la verdad y de la disimulación, de la retórica y de la mentira en el discurso de los retóricos. La escucha está ligada al hecho de que el discípulo no está bajo el control de sus maestros, sino en la postura de quien acoge el *lógos*. Durante la conferencia se permanece en silencio. A continuación, se reflexiona al respecto. Así se define el arte de escuchar la voz del maestro y la voz de la razón en sí mismo.

El consejo puede parecer banal, pero yo lo considero importante. En un tratado sobre la *Vida contemplativa*, Filón de Alejandría describe los banquetes del silencio, que no tienen nada que ver con esos banquetes de exceso en los que hay vino, muchachos, orgías y diálogo. En este caso, un profesor ofrece un monólogo sobre la interpretación de la Biblia y da indicaciones muy precisas sobre la manera en que es conveniente escuchar.[k] Por ejemplo, siempre hay que adoptar la misma postura cuando se escucha. La vida monástica, y posteriormente la pedagogía, han otorgado a esta noción una morfología interesante.

En Platón, gracias al diálogo se teje el lazo dialéctico entre la contemplación de sí y el cuidado de sí. En la época imperial salen a la luz dos temas: por una parte, el tema de la obligación de escuchar la verdad y, por otra, el del examen y la escucha de sí mismo como medios de descubrir la verdad que reside en el individuo. La diferencia que se marca entre las dos épocas es uno de los grandes signos de la desaparición de la estructura dialéctica.

¿En qué consiste el examen de conciencia en esta cultura y cuál es la mirada del individuo sobre sí mismo? Para los pitagóricos, el

[j] Plutarco, «Cómo se debe escuchar», en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, t. I, Madrid, Gredos, 1985, págs. 159-194.

[k] Filón de Alejandría, *Sobre la vida contemplativa*, 77, en *Obras compl.*, *op. cit.*

examen de conciencia está ligado a la purificación. El sueño tiene una relación con la muerte en la medida en que favorece un encuentro con los dioses, y es necesario purificarse antes de irse a dormir. Acordarse de los muertos es una manera de ejercitar su memoria. Pero esta práctica adopta nuevos valores y cambia de sentido con el período helenístico y el comienzo del Imperio. Al respecto son significativos varios textos: el *De ira* y el *De tranquilitate* de Séneca,[l] así como las primeras páginas del libro IV de las *Meditaciones* de Marco Aurelio.[m]

El *De ira* de Séneca contiene huellas de la vieja tradición.[n] El filósofo describe el examen de conciencia —un examen que recomendaban también los epicúreos y cuya práctica tiene su origen en la tradición pitagórica—. El objetivo del examen es la purificación de la conciencia mediante un procedimiento mnemotécnico. Obrar conforme al bien y practicar correctamente el examen de conciencia son las prendas de un buen descanso y de buenos sueños, que aseguran el contacto con los dioses.

A veces Séneca da la impresión de que utiliza un lenguaje jurídico, en el que el sí mismo es, a la vez, tanto el juez como el acusado. Séneca es el juez que persigue en justicia al sí mismo, de tal modo que el examen de conciencia adopta la forma de un proceso. Pero basta con mirar con mayor detenimiento para constatar que no se trata de un tribunal de justicia. Séneca utiliza términos que remiten no a las prácticas jurídicas sino a las prácticas administrativas, como cuando un inspector examina las cuentas o cuando un arquitecto examina un edificio. El autoexamen es una manera de elaborar el inventario. Las faltas no son sino buenas intenciones que permanecen en el estadio de intención. La regla constituye el medio de obrar correctamente y no de juzgar lo que ha sucedido en el pasado. Más tarde, la confesión cristiana buscará apartar las malas intenciones.

Esta mirada administrativa que el filósofo proyecta sobre la vida es lo realmente importante, más que el modelo jurídico. Séneca no es un juez que se propone la tarea de castigar, sino un administrador que elabora un inventario. Es el administrador permanente de sí mismo y no el juez de un pasado. Vigila para que todo se efectúe correctamente, de acuerdo con la regla, y no con la ley.

[l] Séneca, *Sobre la ira* y *Sobre la serenidad*, libro VI, 1-8, en *Diálogos*, Madrid, Tecnos, 1986, págs. 59-175 y 274-313.

[m] Marco Aurelio, *Meditaciones*, Alianza, Madrid, 1985, libro IV, págs. 45 y sigs.

[n] Séneca, *Sobre la ira*, *op. cit.*, libro III, 36, pág. 169.

Los reproches que se hace no se dirigen a sus faltas reales, sino más bien a su fracaso. Sus errores son errores de estrategia y no faltas morales. Para él, se trata no de explorar su culpabilidad, sino de ver cómo lo que ha hecho se ajusta a lo que quería hacer, y de reactivar ciertas reglas de conducta. En la confesión cristiana, el penitente es obligado a memorizar las leyes, pero lo hace para descubrir sus pecados.

En primer lugar, para Séneca el problema no es descubrir la verdad del sujeto, sino recordar esta verdad en la memoria, resucitar una verdad perdida. En segundo lugar, lo que el sujeto olvida no es ni a sí mismo, ni su naturaleza, ni su origen o sus afinidades sobrenaturales: olvida las reglas de conducta, lo que hubiera debido hacer. En tercer lugar, la rememoración de los errores cometidos en el día permite medir el desvío entre lo que se ha hecho y lo que se habría debido hacer. En cuarto lugar, el sujeto no es el terreno en que se opera el proceso de desciframiento, sino el punto en que las reglas de conducta se encuentran en la memoria. El sujeto constituye el punto de intersección de los actos que necesitan estar sometidos a reglas, y precisamente a reglas que definen la manera en que hay que obrar. Nos encontramos bastante lejos de la concepción platónica y de la concepción cristiana de la conciencia.

Los estoicos espiritualizaron la noción de *anachóresis*, que, como para Marco Aurelio, se trataba de la retirada de un ejército, del refugio del esclavo que huye de su maestro, o del retiro al campo, lejos de las ciudades. La retirada al campo adopta la forma de un retiro espiritual en sí mismo. Hacer retiro en sí constituye no sólo una actitud general sino un acto preciso que se cumple cada día: se retira uno en sí para descubrir —pero no para descubrir sus faltas o sus sentimientos profundos—; se retira uno en sí para rememorar las reglas de acción, las principales leyes que definen la conducta. Es una fórmula mnemotécnica.

IV

He hablado de tres técnicas de sí definidas por la filosofía estoica: las cartas a los amigos y lo que revelan de uno mismo; el examen de sí mismo y de su conciencia, que comprende la evaluación de lo que se ha hecho, de lo que se habría debido hacer y la comparación de ambos aspectos. Me gustaría en este momento considerar una tercera técnica definida por los estoicos: la *áskesis* que no es una revelación del sí mismo secreto sino un acto de rememoración.

Para Platón, el individuo debe descubrir la verdad que se esconde en él. Para los estoicos, la verdad no es algo que hay que descubrir en el individuo, sino en los *lógoi*, los preceptos de los maestros. El discípulo memoriza lo que ha oído, convirtiendo las palabras de sus maestros en reglas de conducta. El objetivo de estas técnicas es la subjetivación de la verdad. Durante el Imperio, los principios éticos no son asimilables sin un marco teórico como el de la ciencia, y así, por ejemplo, se atestigua en el *De rerum natura* de Lucrecio.[o] Ciertas cuestiones estructurales sustentan la práctica del examen de sí al que uno se ve obligado al atardecer. Deseo subrayar el hecho de que ni el desciframiento de sí ni los medios empleados para revelar un secreto son lo importante en el estoicismo; lo que cuenta es el recuerdo de lo que se ha hecho y de lo que se había considerado hacer.

En la práctica cristiana, el ascetismo va siempre acompañado de cierta forma de renuncia a sí mismo y a la realidad, de la que el sí mismo forma parte, y a la que hay que renunciar para acceder a otro nivel de realidad. Este movimiento por el que se accede a renunciar a sí mismo es el que distingue el ascetismo cristiano.

En la tradición filosófica inaugurada por el estoicismo, la *áskesis*, lejos de designar la renuncia a sí mismo, implica la consideración progresiva de sí, el dominio de sí —un dominio al que se accede no renunciando a la realidad, sino adquiriéndola y asimilando a ella la verdad—. El objetivo final de la *áskesis* no es preparar al individuo para otra realidad, sino permitirle acceder a la realidad de este mundo. La palabra que describe tal actitud es, en griego, *paraskeuázo* («prepararse»). La *áskesis* es un conjunto de prácticas mediante las cuales el individuo puede adquirir, asimilar la verdad, y transformarla en un principio de acción permanente. La *alétheia* será el *éthos*. Es un proceso de intensificación de la subjetividad.

¿Cuáles son los rasgos principales de la *áskesis?* La *áskesis* comprende un cierto número de ejercicios, en los que el sujeto se pone en situación de verificar si es capaz o no de hacer frente a los acontecimientos y de utilizar los discursos de los que está provisto. El objetivo es poner a prueba la preparación. ¿Ha asimilado suficientemente el sujeto esta verdad para transformarla en una ética y comportarse como debe en presencia de un acontecimiento?

Dos palabras griegas caracterizan los dos polos de estos ejercicios: *mélete* y *gymnasía*. *Mélete*, según la traducción latina (*meditatio*) significa «meditación». Esta palabra tiene la misma raíz que *epimeleîsthai*. Es un término bastante vago, un término técnico tomado de la retórica. *Mélete* designa la reflexión sobre los términos y los argumentos adecuados que acompañan la preparación de un discurso o de una improvisación. Se trata de prever la situación real a través del diálogo de los pensamientos. La meditación filosófica resulta de la *mélete*: consiste en memorizar las reacciones y en reactivar su recuerdo colocándose en una situación en la que cabe imaginar de qué manera se reaccionaría. Por medio de un ejercicio de imaginación («supongamos que...»), se juzga el razonamiento que sería preciso adoptar a fin de poner a prueba una acción o un acontecimiento (por ejemplo: «¿Cómo reaccionaría yo?»). Imaginar cómo se articulan diversos acontecimientos posibles a fin de probar de qué manera se reaccionaría: eso es la meditación.

[o] Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, Madrid, Cátedra, 1983.

El más famoso ejercicio de meditación es la *praemeditatio malorum*, tal como la practicaban los estoicos. La *praemeditatio* es una experiencia ética, un ejercicio de imaginación. Aparentemente se corresponde con una visión más bien sombría y pesimista del porvenir. Es comparable con lo que Husserl dice de la reducción *eidética*.

Los estoicos efectuaron tres reducciones *eidéticas* de la desgracia futura. En primer lugar, no se trata de imaginar el porvenir tal como es susceptible de presentarse, sino de imaginar lo peor, incluso aunque ello tenga pocas posibilidades de advenir —lo peor como certeza, como actualización de lo posible, y no como cálculo de probabilidades—. A continuación no hay que considerar las cosas como susceptibles de producirse en un porvenir lejano, sino ya reales y en curso. Imaginar, por ejemplo, no que se podría estar desterrado, sino que ya se está exiliado, sometido a tortura y muriéndose. Finalmente, el objetivo de este modo de proceder no es experimentar sufrimientos inenarrables, sino convencerse de que tales sufrimientos no son males reales. La reducción de todo lo posible, de toda la duración, y de todas las desgracias no revela un mal, sino la aceptación en la que nos hemos mantenido. Constituye una captación simultánea del acontecimiento futuro y del acontecimiento presente. Los epicúreos eran hostiles a esta *praemeditatio* ya que la encontraban inútil. Consideraban que valía más rememorar los placeres pasados, a fin de gozar de los acontecimientos presentes.

En el polo opuesto tenemos la *gymnasía* (el «entrenamiento», el «ejercicio»). Si la *meditatio* es una experiencia imaginaria que ejercita el pensamiento, la *gymnasía* es el entrenamiento en una situación real, incluso aunque dicha situación haya sido artificialmente inducida. Tras ello se perfila una larga tradición: la abstinencia sexual, la privación física y otros rituales de purificación.

Estas prácticas de abstinencia pretenden otra cosa distinta que la purificación o la verificación del poder del demonio, justificadas para Pitágoras o para Sócrates. En la cultura estoica su función es establecer y someter a prueba la independencia del individuo ante el mundo exterior. En el *De genio Socratis* de Plutarco, por ejemplo, el individuo se entrega a actividades deportivas muy agotadoras; o bien se somete a la tentación colocando ante él manjares muy apetecibles y renunciando a ellos. Llama a su esclavo y le da los manjares, mientras que él toma la comida destinada a los esclavos.[p] Otro ejemplo lo encontramos en la carta 18 de Séneca a Lucilio. Séneca se prepara para un gran día de fiesta mediante actos de mortificación de la carne, a fin de convencerse de que la pobreza no es un mal y de que es capaz de soportarla.[q]

Entre estos dos polos del ejercicio del pensamiento y del entrenamiento en la realidad, que son la *mélete* y la *gymnasía* existe toda una serie de posibilidades intermedias. El mejor ejemplo de término medio se encuentra en Epicteto. Éste se propone vigilar sin tregua las representaciones —una técnica que encontrará su apogeo con Freud—. Para él, hay dos metáforas importantes: la del vigilante nocturno que no deja entrar a nadie en la ciudad si no puede probar su identidad (ante la oleada de nuestros pensamientos, debemos adoptar la actitud del vigilante nocturno),[r] y la del cambista que verifica la autenticidad de la moneda, la examina, la sopesa y se asegura de su valor. Debemos ser los cambistas de nuestros pensamientos, sometiéndolos a prueba con vigilancia, verificando su metal, su peso, su efigie.[s]

Volvemos a encontrar esta metáfora del cambista de dinero en los estoicos y en la literatura cristiana primitiva, pero con significados diferentes. Para Epicteto, adoptar la actitud del cambista significa que, desde que una idea se presenta a nuestro espíritu, debemos reflexionar en las reglas que nos permitan evaluarla. Para Juan Casiano, sin embargo, ser un cambista y examinar sus pensamientos significa algo totalmente diferente: se trata de determinar si, en el origen del movimiento que suscita las representaciones, no hay concupiscencia o deseo —si nuestro pensamiento inocente no tiene

[p] Plutarco, *Sobre el démon de Sócrates*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, t. VIII, Madrid, Gredos, 1996, págs. 199-265, 585a, pág. 232.

[q] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio I*, Gredos, Madrid, 1986, libro II, carta 18, 1-15, págs.167-172.

[r] Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos, 1993, libro III, cap. XII, 15, pág. 299.

[s] Epicteto, *op. cit.*, libro I, cap. XX, 7-11, págs. 118-119.

orígenes culpables, si no responde a algo que actúa bajo cuerda, el Gran Seductor, quizás invisible, la moneda de nuestro pensamiento.[t]

Epicteto define dos tipos de ejercicios: los ejercicios sofísticos y los ejercicios éticos. La primera categoría se compone de ejercicios tomados de la escuela: es el juego de preguntas y respuestas. Ha de ser un juego ético, es decir, algo que desemboque en una enseñanza moral.[u] La segunda serie está constituida por ejercicios ambulatorios: uno se va de paseo por la mañana y comprueba las reacciones que le suscita dicho paseo.[v] El objetivo de estos dos tipos de ejercicios no es el desciframiento de la verdad, sino el control de las representaciones. Son recuerdos de las reglas a las que se debe ajustar ante la adversidad. Las pruebas que preconizan Epicteto y Casiano evocan, hasta en los términos utilizados, una máquina de censura prefreudiana. Para Epicteto, el control de las representaciones no consiste en un desciframiento, sino en traer a la memoria los principios de acción, a fin de determinar, gracias al examen que el individuo practica sobre sí mismo, si tales principios gobiernan su vida. Es una especie de autoexamen permanente, en el que el individuo debe ser su propio censor. La meditación sobre la muerte constituye la culminación de estos diferentes ejercicios.

Además de las cartas, el examen y la *áskesis*, existe una cuarta técnica de examen de sí que es preciso, en este momento, evocar: la interpretación de los sueños. Se trata de una técnica que, en el siglo XIX, llegó a alcanzar un destino importante, pero, en la Antigüedad, la posición que ocupa es bastante marginal. Los filósofos de la Antigüedad tienen ante la interpretación de los sueños una actitud ambivalente. La mayoría de los estoicos se muestran escépticos y críticos al respecto. La interpretación de los sueños permanece aún como una práctica general y popular. Están, por un lado, los expertos capaces de interpretar los sueños —entre los cuales cabe citar a Pitágoras y a ciertos filósofos estoicos— y, por otro, los especialistas que escriben libros para enseñar a la gente la manera de interpretar sus sueños. Los escritos al respecto son legión, pero el único manual onirocrítico que nos queda, íntegro, es la *Interpretación de los sueños* de Artemidoro (siglo II d.C.).[w] La importancia de los sue-

[t] Casiano (J.), «Primera conferencia del abad Moisés», I, 20, en *Colaciones*, Madrid, Rialp, 2 vols, 2ª ed., 1998, t. I, págs. 70-76.

[u] Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, *op. cit.*, libro III, «Cómo hay que ejercitarse en las representaciones», cap. VIII, 1-7, págs. 288-289.

[v] Epicteto, *op. cit.*, libro III, cap. III, 14-22, págs. 274-275.

ños en la Antigüedad radica en que a través del significado de un sueño cabe leer el anuncio de un acontecimiento futuro.

He de mencionar otros dos documentos que revelan la importancia de la interpretación de los sueños en la vida cotidiana. El primero es de Sinesio de Cirene y data del siglo IV d.C.[x] Sinesio era un hombre conocido y cultivado. Aunque no era cristiano, solicitó ser obispo. Sus observaciones sobre los sueños resultan interesantes, si se tiene en cuenta que la adivinación pública estaba prohibida, para proteger al emperador de las malas noticias. Era preciso, por tanto, que uno interpretara sus propios sueños y se convirtiera en el intérprete de sí mismo. Para ello hacía falta rememorar no sólo los sueños que se habían tenido, sino también los acontecimientos que los habían precedido y seguido. Había que registrar lo que pasaba cada día, tanto en la vida diurna como en la nocturna.

En sus *Discursos sagrados*, escritos en el siglo II, Elio Arístides consigna sus sueños y explica de qué manera conviene interpretarlos.[y] En su opinión, a través de la interpretación de los sueños recibimos consejos de los dioses relativos a los remedios capaces de curar nuestras enfermedades. La obra de Arístides nos sitúa en la encrucijada de dos tipos de discurso. Lo que constituye la matriz de los *Discursos sagrados* no es el relato detallado de las actividades cotidianas del sujeto, sino la anotación ritual de las alabanzas que el sujeto dirige a los dioses que lo han curado.

V

Quisiera, a continuación, examinar el perfil general de una de las principales técnicas de sí inauguradas por el cristianismo y ver en qué medida dicha técnica ha constituido un juego de verdad. Para hacerlo, preciso considerar el paso de la cultura pagana a la cultura cristiana —paso en el que se distinguen claramente continuidades y discontinuidades.

[w] Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, Madrid, Gredos, 1989.
[x] Sinesio de Cirene, «Sobre los sueños», en *Himnos. Tratados*, Gredos, 1993, *Tratados* IV, págs. 249-299.
[y] Elio Arístides, *Discursos sagrados*, en *Discursos*, t. V, Madrid, Gredos, 1999, págs. 245-434.

El cristianismo se encuentra entre las religiones de salvación. Es una de esas religiones que se proponen la tarea de conducir al individuo de una realidad a otra, de la muerte a la vida, del tiempo a la eternidad. Para ello, el cristianismo impone un conjunto de condiciones y de reglas de conducta que tienen como objetivo cierta transformación de sí.

El cristianismo no es simplemente una religión de salvación: es también una religión confesional que, mucho más que las religiones paganas, impone obligaciones muy estrictas de verdad, de dogma y de canon. En el cristianismo, las obligaciones de verdad que imponen al individuo creer esto o aquello han sido siempre, y continúan siéndolo, muy numerosas. La obligación impuesta al individuo de aceptar algunos deberes, de considerar ciertos libros como una fuente permanente de verdad, de consentir decisiones autoritarias en materia de verdad, de creer en determinadas cosas —y no sólo de creer en ellas, sino también de mostrar que se cree—, de reconocer la autoridad de la institución: todo esto es lo que caracteriza al cristianismo.

El cristianismo exige otra forma de obligación de verdad, diferente de la fe. Requiere que cada uno sepa quién es, es decir, que se aplique en descubrir lo que pasa en él, reconozca sus faltas, admita sus tentaciones, localice sus deseos; a continuación ha de revelar esas cosas, bien sea a Dios o a otros miembros de la comunidad, dando así testimonio, públicamente o de manera privada, contra sí mismo. Existe un vínculo entre las obligaciones de verdad que atañen a la fe y las que afectan al individuo. Dicho vínculo permite una purificación del alma, imposible sin el conocimiento de sí.

Las cosas no se presentan de la misma manera en el catolicismo y en la tradición protestante. Pero tanto en uno como en otra se encuentran las mismas características: un conjunto de obligaciones de verdad concernientes a la fe, los libros, el dogma, y otro conjunto concerniente a la verdad, el corazón y el alma. El acceso a la verdad no se puede concebir sin la pureza del alma. Ésta brota como consecuencia del conocimiento de sí y es la condición necesaria de la comprensión del texto; Agustín habla de «*quis facit veritatem*» (hacer la verdad en sí, tener acceso a la luz).

Me gustaría analizar la manera en que la Iglesia, en su aspiración a la luz, ha podido concebir la iluminación como revelación de sí. El sacramento de la penitencia y de la confesión de los pecados son invenciones bastante recientes. En los primeros tiempos del cristianismo, se recurría a otras formas para descubrir y descifrar la verdad en sí mismo. Mediante el término *exomológesis* o el

«reconocimiento de un hecho» es como cabe designar a una de las dos principales formas de esta revelación de sí. Incluso los Padres latinos conservaron la palabra griega, sin buscarle una traducción exacta. Para los cristianos la *exomológesis* significaba reconocer públicamente la verdad de su fe o reconocer públicamente que eran cristianos.

La palabra tenía también un significado penitencial. Un pecador que solicitaba la penitencia debía ir en busca de su obispo y pedírsela. En los primeros tiempos del cristianismo, la penitencia no era ni un acto ni un ritual, sino un estatuto que se le imponía al que había cometido pecados muy graves.

La *exomológesis* era el ritual mediante el que un individuo se reconocía como pecador y como penitente. Incluía varias características: en primer lugar, el pecador tenía estatuto de penitente durante un período que podía abarcar de cuatro a diez años, y este estatuto afectaba al conjunto de su vida. Comportaba el ayuno e imponía ciertas reglas relativas al vestir y prohibiciones en materia de sexualidad. El individuo era designado como penitente, de manera que su vida no se asemejaba a la de los demás. Incluso, tras la reconciliación, ciertas cosas le continuaban estando prohibidas; por ejemplo, no podía ni casarse ni llegar a ser sacerdote.

Dentro de este estatuto se encuentra la obligación de *exomológesis*. El pecador solicita la penitencia. Va al obispo y le ruega que le imponga el estatuto de penitente. Debe justificar las razones que le impulsan a desear esa imposición y explicar sus faltas. No es una confesión: es una condición para obtener dicho estatuto. Más tarde, en la Edad Media, la *exomológesis* llegará a ser un ritual que tiene lugar al final del período de penitencia, justo antes de la reconciliación. Será la ceremonia gracias a la cual el penitente recobrará su lugar entre los otros cristianos. Al describir esta ceremonia de reconocimiento, Tertuliano dice que el pecador, que lleva el cilicio bajo sus harapos y va cubierto de cenizas, se sitúa delante de la iglesia, en una actitud de humildad. Después se postra y abraza las rodillas de sus hermanos[z]. La *exomológesis* no es una conducta verbal, sino la expresión teatralizada del reconocimiento del estatuto de penitente. Mucho más tarde, san Jerónimo, en una de sus epístolas, describirá la penitencia de Fabiola, pecadora de la nobleza romana.[aa] En la época en que Fabiola figuraba en las filas de los

[z] Tertuliano, *La Pénitence*, París, Cerf, col. «Sources chrétiennes», 1984, esp. cap. IX, pág. 181.
[aa] San Jerónimo, *Cartas*, Madrid, B.A.C, 1962, carta 77, págs. 716-732.

penitentes, la gente se lamentaba con ella, haciendo más patético aún su castigo público.

El reconocimiento designa también todo el proceso al que el estatuto de penitente obliga al individuo a lo largo de años. El penitente es el punto de convergencia entre una conducta penitencial exhibida claramente, el autocastigo y la revelación de sí. No se pueden distinguir los actos por los que el penitente se castiga de aquellos por los que se revela. Existe un vínculo estrecho entre el autocastigo y la expresión voluntaria de sí. Dicho vínculo aparece claramente en numerosos escritos. Cipriano, por ejemplo, habla de manifestaciones de vergüenza y de modestia. La penitencia no es nominal: es teatral.[bb]

Hacer ostentación del sufrimiento, manifestar la vergüenza, mostrar la humildad y exhibir la modestia, tales son los principales rasgos del castigo. En los inicios del cristianismo, la penitencia es un modo de vida que se manifiesta, en todo momento, por la aceptación de la obligación de revelarse. Necesito una representación visible y la presencia de los otros, que reconocen el ritual. Esta concepción de la penitencia se mantendrá hasta los siglos XV y XVI.

Tertuliano utiliza la expresión *publicatio sui* para calificar la *exomologésis*. La *publicatio sui* remite al examen de sí del que habla Séneca —pero un examen cuya práctica cotidiana permanece por completo en privado—. Para Séneca, la *exomológesis* o *publicatio sui* no implica el análisis verbal de los actos o de los pensamientos. Se limita a ser una expresión somática y simbólica. Lo que para los estoicos era privado, llega a ser público para los cristianos.

¿Cuáles eran las funciones de esta *publicatio sui*? En primer lugar, representaba una manera de borrar el pecado y de devolver al individuo la pureza que le había conferido su bautismo. Además, era también un medio de revelar al pecador como tal. Ésta es la paradoja que se halla en el corazón de la *exomológesis*: borra el pecado pero revela al pecador. Lo más importante en el acto de penitencia no es revelar la verdad del pecado, sino mostrar la verdadera naturaleza pecadora del pecador. No es un medio para él de explicar sus pecados, sino un medio de revelar su ser de pecador.

¿A qué obedece el que la proclamación de los pecados tenga el poder de borrarlos? La exposición es el corazón de la *exomológesis*. Los autores cristianos de los primeros siglos recurren a tres mode-

[bb] San Cipriano, *De los apóstatas*, en *Obras*, *Tratados*, Madrid, B.A.C., 1964, págs. 168-199, véanse esp. págs. 192-199.

los para explicar la relación paradójica entre el borrar los pecados y la revelación de sí.

El primero de ellos es el modelo médico: hay que mostrar las heridas para ser curado. Otro modelo, menos frecuente, es el modelo del tribunal, del juicio: al juez siempre se le apacigua confesando las faltas. El pecador se hace abogado del diablo, como el propio diablo lo hará el día del Juicio final.

El modelo más importante al que se recurre para explicar la *exomológesis* es el de la muerte, la tortura o el martirio. Tanto en la teoría como en la práctica, la penitencia se elabora en torno al problema del hombre que prefiere morir antes que comprometerse o abandonar su fe. La manera en que el mártir afronta la muerte constituye el modelo del penitente. Para obtener su reintegración en la Iglesia, el reincidente se debe exponer voluntariamente a un martirio ritual. La penitencia es la consecuencia del cambio, de la ruptura consigo mismo, su pasado y el mundo. Para el individuo, es una manera de mostrar que es capaz de renunciar a la vida y a sí mismo, de afrontar y de aceptar la muerte. La penitencia no persigue establecer una identidad, sino, por el contrario, marcar el rechazo de sí, la ruptura consigo mismo. *Ego non sum, ego*. Esta fórmula está en el corazón de la *publicatio sui*. Representa la ruptura del individuo con su identidad pasada. Los gestos ostentosos tienen como función revelar la verdad del ser mismo del pecador. La revelación de sí es, al mismo tiempo, la destrucción de sí.

La diferencia entre la tradición estoica y la tradición cristiana es que, en la tradición estoica, el examen de sí, el juicio y la disciplina abren el acceso al conocimiento de sí utilizando la memoria, es decir, la memorización de las reglas, para hacer aparecer, en sobreimpresión, la verdad del individuo sobre sí mismo. En la *exomológesis*, el penitente hace aparecer la verdad sobre sí mismo mediante una ruptura y una disociación violentas. Importa subrayar que esta *exomológesis* no es verbal. Es simbólica, ritual y teatral.

VI

En el siglo IV aparece una técnica de revelación de sí muy diferente: la *exagóreusis*, mucho menos conocida que la *exomológesis*, pero más importante. Esta técnica recuerda los ejercicios de verbalización que, para las escuelas filosóficas paganas, definían la relación maestro/discípulo. Ciertas técnicas de sí elaboradas por los estoicos se transmiten a las técnicas espirituales cristianas.

Al menos un ejemplo de examen de sí —el que nos ofrece san Juan Crisóstomo— presenta la misma forma y el mismo carácter administrativo que el que describe Séneca en el *De ira*. En el examen de sí tal como lo concibe Crisóstomo, el sujeto debe inspeccionar desde por la mañana sus cuentas; por la tarde, debe interrogarse para rendir cuentas de su conducta, examinar lo que es beneficioso y lo que resulta perjudicial, y todo ello mediante oraciones más que a través de palabras indiscretas.[cc] Encontramos ahí, con toda exactitud, el examen de sí tal como lo describe Séneca. Es importante subrayar que esta forma de autoexamen es poco frecuente en la literatura cristiana.

Si la práctica generalizada y elaborada del examen de sí en la vida monástica cristiana difiere del examen de sí según Séneca, también difiere radicalmente de lo que describe Crisóstomo y de la *exomológesis*. Es una práctica de un género nuevo, que debemos comprender en función de dos principios de la espiritualidad cristiana: la obediencia y la contemplación.

Para Séneca, la relación del discípulo con su maestro era sin duda importante, pero era una relación utilitaria y profesional. Se fundaba sobre la capacidad del maestro para guiar a su discípulo hacia una vida dichosa y autónoma mediante una serie de consejos juiciosos. La relación cesaba desde el momento en que el discípulo encontraba la vía de acceso a esa vida.

Por toda una serie de razones, la obediencia que requiere la vida monástica es de naturaleza bien diferente. Se distingue del modelo grecorromano de la relación con el maestro en que no se funda únicamente sobre la necesidad, para el sujeto, de progresar en su educación personal, sino que afecta a todos los aspectos de la vida monástica. No hay nada en la vida del monje que pueda escapar a esta relación fundamental y permanente de obediencia absoluta al maestro. Juan Casiano recuerda un viejo principio de la tradición oriental: «Todo lo que el monje hace sin permiso de su maestro se asemeja a un robo».[dd] La obediencia, lejos de ser un estado autónomo final, implica el control íntegro de la conducta por el maestro.

[cc] San Juan Crisóstomo: «Que es peligroso para el orador y para el oyente hablar para agradar, que es de la mayor utilidad como de la más rigurosa justicia acordarse de sus pecados». Véase «Homilías sobre el evangelio de San Mateo (1-45)», 19, 2-4, págs. 392-399, en *Obras*, Madrid, B.A.C., 1955.

[dd] Casiano (J.), *Instituciones cenobíticas*, IV, 10-12 y 23-32, Madrid, Rialp, 1957. Sin duda por un error, el texto de *Dits et Écrits* dice «*monde*» donde habría de decir «*moine*». Véase *D.E*, IV, pág 809. No se trata del *mundo* sino del *monje*. (*N. del ed.*)

Es un sacrificio de sí, un sacrificio de la voluntad del sujeto. Es la nueva técnica de sí.

Para cualquiera de sus actos, incluso para el acto de morir, el monje tiene necesidad del permiso de su director. Todo cuanto hace sin este permiso se considera un hurto. No hay un solo momento de su vida en el que el monje sea autónomo. Incluso cuando llega a ser director, debe conservar el espíritu de obediencia —conservarlo como un sacrificio permanente de control absoluto de la conducta por el maestro—. El sí debe constituirse en sí mismo mediante la obediencia.

El otro rasgo que caracteriza la vida monástica es que la contemplación figura como el bien supremo. Es la obligación impuesta al monje de encaminar sin cesar sus pensamientos hacia ese punto que es Dios y de asegurarse de que su corazón es lo suficientemente puro como para verlo. El objetivo pretendido es la contemplación permanente de Dios.

Esta nueva técnica de sí que se elabora en el interior del monasterio, y que descansa en la obediencia y en la contemplación presenta ciertas características específicas. Casiano, que la asimila a un principio de examen de sí tomado de las tradiciones monásticas siria y egipcia, lo expone en términos bastante claros.

Dicha técnica de examen de sí de origen oriental, en la que la obediencia y la contemplación figuran como los principios dominantes, se preocupa mucho más del pensamiento que de la acción. Séneca había puesto el acento en la acción. Con Casiano, lo que constituye el objeto del examen de sí no son las acciones pasadas, sino los pensamientos presentes. El hecho de que el monje deba dirigir continuamente su pensamiento hacia Dios implica que sondee el curso actual de dicho pensamiento. El examen al que se somete tiene como objeto una discriminación permanente entre los pensamientos que le dirigen a Dios y los que le alejan de Él. El cuidado continuo del presente se diferencia de la memorización de los actos y, por consiguiente, de aquellas reglas que preconizaba Sócrates. Para designarlo, los griegos tienen un término bastante peyorativo: *logismoî*, es decir, las reflexiones, el razonamiento, el pensamiento calculador. En Casiano se encuentra una etimología de *logismoî —co-agitationes—*, pero no sé si es válida. El espíritu es *polykínetos*, «en un estado de movilidad constante».[ee] Para Casiano, la movilidad constante del espíritu

[ee] Casiano (J.), «Primera conferencia del Abad Sereno», VII, 4, en *Colaciones*, *op. cit.*, «Estado del alma y su poder», t. I, págs. 310-313, véase esp. pág. 311.

significa su debilidad. Es lo que distrae al individuo de la contemplación de Dios.[ff]

Sondear lo que pasa en uno mismo consiste en intentar inmovilizar la conciencia, intentar eliminar los movimientos del espíritu que apartan de Dios. Esto implica que se examine cada pensamiento que se presenta a la conciencia a fin de percibir el vínculo que existe entre el acto y el pensamiento, entre la verdad y la realidad; a fin de ver si hay en este pensamiento algo que sea susceptible de hacer nuestro espíritu móvil, de provocar nuestro deseo, de desviar nuestro espíritu de Dios. Lo que fundamenta el examen es la idea de una concupiscencia secreta.

Existen tres tipos principales de examen de sí mismo: en primer lugar, el examen mediante el que se evalúa la correspondencia entre los pensamientos y la realidad (Descartes); en segundo lugar, el examen por el que se estima la correspondencia entre los pensamientos y las reglas (Séneca); en tercer lugar, el examen mediante el cual se aprecia la relación entre un pensamiento oculto y una impureza del alma. Con este tercer tipo de examen comienza la hermenéutica de sí cristiana y su desciframiento de los pensamientos íntimos. La hermenéutica de sí se basa en la idea de que en nosotros hay algo oculto y de que vivimos siempre en la ilusión de nosotros mismos, una ilusión que enmascara el secreto.

Casiano dice que para practicar este examen debemos cuidarnos de nosotros mismos y atestiguar directamente nuestros pensamientos. Utiliza tres analogías. La primera es la del molino.[gg] Los pensamientos son granos y la conciencia es una muela. Como el molinero, debemos seleccionar los granos —separar los que son malos de los que, triturados por la rueda, darán la buena harina y el buen pan de nuestra salvación.

La segunda analogía es militar.[hh] Casiano establece una analogía con el oficial que ordena a sus soldados desfilar en dos hileras: los buenos a la derecha y los malos a la izquierda. Hemos de adoptar la actitud del oficial que divide su tropa en dos filas, la de los buenos y la de los malos.

[ff] Casiano (J.), «Primera conferencia del Abad Nesteros», XIV, 13, en *Colaciones*, *op. cit.*, t. II, págs. 83-125, esp. págs. 110-114.

[gg] Casiano (J.), «Primera Conferencia del Abad Moisés», I, 18, en *Colaciones*, t. I, *op. cit.*, págs. 29-82, esp. págs. 66-67.

[hh] Casiano (J.), «Primera Conferencia del Abad Sereno», VII, 5, en *Colaciones*, t. I, *op. cit.*, págs. 303-358, esp. págs. 314-318.

La tercera analogía es la del cambista.[ii] La conciencia es el cambista de sí mismo. Debe examinar las monedas, considerar su efigie, preguntarse de qué metal están hechas y preguntar su procedencia. La conciencia debe pesar las monedas, a fin de ver si han sido falsificadas. Lo mismo que éstas llevan la efigie del emperador, nuestros pensamientos deben estar impresos con la imagen de Dios. Debemos verificar la calidad de nuestro pensamiento: ¿Esta efigie de Dios es efectivamente real? ¿Cuál es su grado de pureza? ¿No hay mezcla en ella de deseo o de concupiscencia? Volvemos a encontrar aquí la misma imagen que en Séneca, pero con un significado diferente.

Una vez asentado que debemos ser los permanentes cambistas de nosotros mismos, ¿cómo es posible esta discriminación, cómo podemos determinar si un pensamiento es de buena calidad? ¿Cómo puede ser efectiva esta discriminación? Sólo hay un medio: debemos confiar todos nuestros pensamientos a nuestro director, obedecer en todo al maestro, practicar permanentemente la verbalización de todos nuestros pensamientos. En Casiano, el examen de sí está subordinado a la obediencia y a la verbalización constante de los pensamientos. En la filosofía estoica se trataba de algo diferente. Al confesar no sólo sus pensamientos, sino también los movimientos más íntimos de su conciencia y sus intenciones, el monje se sitúa en una relación hermenéutica tanto ante su maestro como ante sí mismo. Esta verbalización es la piedra de toque o moneda de nuestros pensamientos.

¿En qué medida es capaz la confesión de asumir esta función hermenéutica? ¿Cómo podemos llegar a ser los hermeneutas de nosotros mismos al expresar, verbalmente o por escrito, todos nuestros pensamientos? La confesión confiere al maestro, cuya experiencia y sabiduría son tan amplias, un saber, y por tanto, le permite ser un mejor consejero. Incluso si, en su función de poder discernidor, el maestro no dice nada, el hecho de que el pensamiento haya sido expresado tendrá un efecto discerniente.

Casiano ofrece el ejemplo del monje que había robado pan. Al principio no podía confesarlo. La diferencia entre los buenos y los malos pensamientos es que los malos pensamientos no se pueden expresar fácilmente, dado que el mal resulta indecible y oculto. El hecho de que los malos pensamientos no se puedan expresar sin dificultad y sin vergüenza impide que aparezca la diferencia cosmológica entre la luz y la oscuridad, entre la verbalización y el pecado, entre el secreto y el silencio, entre Dios y el diablo. En un segundo momento, el monje se posterna y se confiesa. Sólo cuando se confiesa verbalmente el diablo sale de él. La verbalización del pecado es el momento crucial.[jj] La confesión es el sello de la verdad. Pero esta idea de una verbalización permanente no es sino un ideal. En ningún momento la verbalización puede ser total. El precio de la verbalización permanente es la transformación en pecado de todo cuanto no se haya podido expresar. Hay, pues, en el cristianismo de los primeros siglos —y con este punto concluiré— dos formas principales de revelación de sí, de expresión de la verdad del sujeto. La primera es la *exomológesis*, esto es, la expresión teatralizada de la situación del penitente que manifiesta su estatuto de pecador. La segunda es lo que la literatura espiritual ha denominado *exagóreusis*. Se trata de una verbalización analítica y continua de los pensamientos, que el sujeto practica en el marco de una relación de obediencia absoluta a un maestro. Esta relación toma como modelo la renuncia del sujeto a su voluntad y a sí mismo.

Si bien existe una diferencia fundamental entre la *exomológesis* y la *exagóreusis*, es preciso sin embargo señalar que presentan un elemento común: la revelación no se puede concebir sin la renuncia. En la *exomológesis*, el pecador debe perpetrar la «muerte» de sí mismo, practicando maceraciones ascéticas. Ya sea mediante el martirio o por la obediencia a un maestro, la revelación de sí implica la renuncia del sujeto a sí mismo. En la *exagóreusis*, por otra parte, el individuo, mediante la verbalización constante de sus pensamientos y la obediencia que testimonia hacia su maestro, muestra que renuncia, a la par, tanto a su voluntad como a sí mismo. Esta práctica, que nace con el cristianismo, persistirá hasta el siglo XVII. La introducción, en el siglo XVIII, de la penitencia constituye una etapa importante en el desarrollo de la *exagóreusis*.

El tema de la renuncia del sujeto a sí mismo es singularmente importante. A través de toda la historia del cristianismo, se establece un vínculo entre la revelación, teatral o verbal, de sí y la renuncia del sujeto a sí mismo. Mi hipótesis al estudiar estas dos técnicas es que la segunda —la verbalización— es la que ha llegado a ser más importante. A partir del siglo XVIII, y hasta el presente, las

[ii] Casiano (J.), «Primera Conferencia del Abad Moisés», I, 20-22, en *Colaciones*, *op. cit.*, t. I, págs. 70-79.

[jj] Casiano (J.), «Segunda Conferencia del Abad Moisés», II, 11, en *Colaciones*, t. I, *op. cit.*, págs. 83-128. A pesar de que la edición de *D.E.* alude al cap. 2 (II), sin duda se refiere al cap. 11 (XI), págs. 102-107: «De la impotencia de los malos pensamientos una vez manifestados». *(N. del ed.)*

«ciencias humanas» han reinsertado las técnicas de verbalización en un contexto diferente, haciendo de ellas no el instrumento de la renuncia del sujeto a sí mismo, sino el instrumento positivo de la constitución de un nuevo sujeto. El hecho de que la utilización de estas técnicas haya dejado de implicar la renuncia del sujeto a sí mismo, supone una ruptura decisiva.